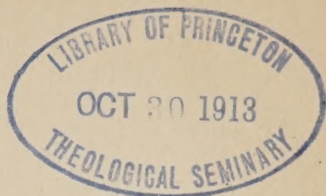




Grundzüge

der

Katholischen Dogmatik

Von

Dr. Joseph Bautz

a. ö. Professor der Theologie an der Königlichen Universität zu Münster

Vierter Theil

1. Die Lehre von den Sacramenten im einzelnen
2. Die Lehre von den letzten Dingen

Mit einem Anhange von Zusätzen

Zweite, verbesserte Auflage

Mit Genehmigung des bischöflichen Ordinariats zu Mainz

Mainz
Verlag von Franz Kirchheim
1903

Imprimi permittitur.

Moguntiae, die 8. Aprilis 1903.

Dr. J. B. Holzammer,
Cons. Eccl. et Can. Cap. Cathedr. Eccl. Mogunt.

Druck von Joh. Falk III. Söhne, Mainz.

Vorwort.

Das letzte Bändchen der Grundzüge übertrifft seine Vorgänger etwas an Umfang. Es hat dieses seinen Grund theils in der Natur und Fülle der zu behandelnden Gegenstände, theils in dem Wunsche, wenigstens das Belangreichste aus meinen eschatologischen Monographien in die Darstellung aufzunehmen. Ich hoffe, daß das Ebenmaß des Ganzen nicht gestört ist. Das verzögerte Erscheinen des Schlußbändchens wurde durch anderweitige dringende Arbeiten veranlaßt, die meine Zeit vielfach ganz in Anspruch nahmen. Möge Gottes Segen das nunmehr vollendete Werk begleiten.

Zwei inzwischen erschienene größere dogmatische Werke konnten meiner Arbeit in nennenswerther Weise nicht mehr zu Gute kommen.

Schanz, Lehre von den Sacramenten. Freiburg 1893 wurde am Schluß der Sacramentlehre wenigstens noch erwähnt.

Schell, Kath. Dogmatik. III. Band, II. Theil, Paderborn 1893 erschien, als der Druck der Grundzüge nahezu vollendet war. Die eigenartigen Ausführungen S. 730 ff. (über Satanismus, Tod- und läßliche Sünde, Wirksamkeit der h. Oelung) sind nicht geeignet, mich zu irgend einer Meinungsänderung zu veranlassen. — Gleich mir tritt der Verf. S. 857 ff. für den Fortbestand des organischen Lebens auf der neuen Erde ein, mit dem Unterschiede jedoch, daß er ein fortgesetztes Entstehen und Vergehen innerhalb der Pflanzen- und Thierwelt unter entsprechenden Modificationen annimmt.

Münster, im August 1893.

Der Verfasser.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die Neuauflage des Schlußbandes erhielt recht zahlreiche Verbesserungen und recht viele, zum Theil erhebliche Zusätze. Die belangreichsten Veränderungen finden sich in den Abschnitten über das h. Meßopfer und über das Bußsacrament. In der schwierigen Lehre über das altkirchliche Bußwesen habe ich die Darstellung noch sorgfältiger als früher den Ergebnissen der neuern Forschung anzupassen gesucht. Insbesondere mußte der Abschnitt über das h. Meßopfer mehrfach erweitert und theilweise umgestaltet werden. Zwar fand ich keinen Grund, in dem, was die ältere Auflage über diesen Lehrpunct enthält, sachliche Veränderungen vorzunehmen. Indessen wurde im letzten Dezennium über das h. Meßopfer manches Beachtenswerthe geschrieben, auf welches angesichts der Wichtigkeit und Schwierigkeit der Materie auch in den ‚Grundzügen' entsprechende Rücksicht zu nehmen war.

Am Schlusse des Bandes findet sich eine kleine Reihenfolge von Zusätzen zu den drei ersten Bänden, die bereits für eine etwaige dritte Auflage notirt waren und die auf diese Weise auch schon der zweiten zu Gute kommen. Ich fügte zwei kleine Ergänzungen zum letzten Bande hinzu, deren Einverleibung in das Buch selbst nicht mehr bewerkstelligt werden konnte.

Münster, den 3. April 1903.

Der Verfasser.

Inhalt.

Die Lehre von den Sacramenten im einzelnen.

Vierte Abtheilung.

Priesterweihe und Ehe.

Die Lehre von der Vollendung.

Erster Theil.

Die Lehre von der besonderen Vollendung.

Erste Abtheilung.

Der Himmel.

Seite

Zweite Abtheilung.

Die Hölle.

Dritte Abtheilung.

Das Fegfeuer.

Vierte Abtheilung.

Die Gemeinschaft der Heiligen.

Zweiter Theil.

Die Lehre von der allgemeinen Vollendung.

Die Lehre von den Sacramenten im einzelnen.

Vorbemerkung.

Im nachfolgenden Tractate haben wir den Stoff in der üblichen Weise geordnet. Zwar haben einzelne neuere Theologen versucht, dem h. Meßopfer eine andere, besondere Stellung im Systeme anzuweisen und behandeln dasselbe entweder vor den Sacramenten (z. B. Dieringer, Schwetz und Scheeben in seinen „Mysterien"), oder lassen gar die Lehre vom Opfer der Lehre von den Sacramenten nachfolgen (Simar). Auch Oswald (Lehre von den Sacr. I. S. 18, 302, 520. II. Aufl.) befürwortet die von den zuerst genannten Theologen getroffene Reihenfolge, indem er darauf hinweist, daß das h. Meßopfer als universales Gnadenmittel einem Brunnen gleiche, aus dem alle Gnaden geschöpft und auch alle Sacramente gespeist werden. — Wir unsererseits bleiben bei der herkömmlichen Ordnung, weil wir keinen triftigen Grund haben, von derselben abzuweichen. Vielmehr erscheint es uns unnatürlich, auch für die Behandlung practisch schwierig, die beiden Bestandtheile oder Seiten des Altarmysteriums (Sacrament und Opfer) in der Darstellung so weit zu trennen. Dazu kommt ein anderes Bedenken. Daß Christus am Kreuze uns alle Gnaden verdiente, und daß somit das Kreuzopfer Quelle (causa meritoria) aller Gnaden ist, die uns auf irgend einem Wege zufließen, ist selbstverständlich. Ebenso gewiß ist, daß Christus als Mensch auch bei der Spendung aller Gnaden, speciell der sacramentalen, in hervorragender Weise betheiligt ist, sei es als causa moralis, wie einige Theologen wollen, oder als causa instrumentalis, wie wohl richtiger die Thomisten annehmen[1]). Auch das ist einzuräumen, daß dem h. Meßopfer im Unterschiede von den Sacramenten eine gewisse universale Wirksamkeit zukommt, sowohl hinsichtlich der Mannigfaltigkeit der Wirkungen, als auch hinsichtlich des Umfanges der Wirkungssphäre. Daß aber der eucharistische Christus als solcher vom Opferaltare oder vom Tabernakel aus, sei es als physisches Instrument, oder durch moralischen, im-

1) Vgl. Grundzüge III. S. 151.

petratorischen Einfluß, alle Gnaden weiterleite und auch die Sacramente mit Gnaden befruchte, wird sich dogmatisch nicht leicht beweisen lassen[1]).

Erste Abtheilung.

Taufe und Firmung.

§. 1.

Die Taufe. — Einsetzung, äußeres Zeichen und Wirkungen.

1. Das erste der christlichen Sacramente ist die Taufe; denn sie ist für den gefallenen Menschen die Eingangsthüre zum Gnadenleben und macht ihn zu einem lebendigen Gliede Christi und der Kirche[2]). Die christliche Taufe, im Unterschiede von der levitischen und johanneischen, ist jenes von Christus eingesetzte Sacrament, in welchem der erbsündliche Mensch durch Abwaschung mit Wasser unter Anrufung der drei göttlichen Personen zum übernatürlichen Leben wiedergeboren wird.

Das Wort taufen hängt etymol. mit tauchen zusammen und entspricht somit dem griechisch-lateinischen baptismus von βάπτειν, tauchen. Schrift und Väter nennen die Taufe auch wohl sacramentum Trinitatis, regenerationis, illuminatio, unctio, sigillum.

Die von den gnostisch-manichäischen Secten, einigen mittelalterlichen Schwärmern und den Socinianern bestrittene Sacramentalität der Taufe haben wir im allgemeinen bereits früher als kirchliches Dogma dargethan[3]). Zur speciellen Beweisführung weisen wir die drei Stücke genauer nach, welche, wie für jedes christliche Sacrament, so auch für die Taufe wesentlich sind: die Einsetzung durch Christus, das sinnfällige Zeichen und die innere Gnadenwirkung.

---

1) Vgl. Suarez, De sacr. euch. Prooem., sodann Disp. 40. sect. 1. Disp. 79. sect. 1.

2) Vgl. das Florentinum bei Denz. n. 591.

3) Vgl. Grundz. III. S. 133 ff.

2. Die Einsetzung der Taufe durch Christus wird von der h. Schrift evident gelehrt[1]). Ueber den Zeitpunct der Einsetzung jedoch sind die Ansichten verschieden, da es nicht unbedingt feststeht, ob die von den Aposteln im Auftrage Christi bereits vor dem Tode Christi gespendete Taufe[2]) die sacramentale war.

Der h. Augustin und manche Väter, der h. Thomas und viele Scholastiker, mehr oder weniger entschieden auch manche Theologen unserer Tage (Knoll, Hurter, Simar, Billot) behaupten die Sacramentalität derselben und nehmen durchweg an, daß Christus das Sacrament der Taufe bei seiner eigenen Taufe im Jordan eingesetzt habe. Hier habe er nämlich das Wasser als Materie bestimmt; die Manifestation der drei göttlichen Personen aber weise auf die Form und das Oeffnen des Himmels auf die Wirkung der christlichen Taufe hin. Es sei eine ungeziemende Annahme, begründen diese Theologen weiter, daß die von den Aposteln im Namen und Auftrage Christi gespendete Taufe sich nicht wesentlich von der johanneischen unterschieden habe. Diese Annahme vertrage sich auch nicht mit der emphatischen Weise, wie der Täufer Johannes bei der Discussion über jene beiden Taufen die Superiorität Christi betone. Speciell erscheine nach den freudigen Aeußerungen des Täufers die Vermählung Christi mit der Kirche, also die erste Gründung der Kirche auf Grund der christlichen Taufe, bereits vollzogen[3]). Ferner berichte die h. Schrift, daß die Täuflinge des Johannes später wiedergetauft worden seien; von den Täuflingen der Apostel aber berichte sie dieses nicht. Der Umstand endlich, daß die Apostel beim letzten Abendmahle Priesterweihe und h. Communion empfingen, setzte den vorgängigen Empfang der christlichen Taufe voraus.

Nach dem h. Chrysostomus und andern Vätern unterschied sich die Taufe der Apostel nicht wesentlich von der johanneischen und sollte ebenfalls nur eine Vorbereitung auf die christliche Taufe und das messianische Reich sein. Auch diesen Vätern schließen sich manche neuere Theologen an (Berlage, Oswald, ebenso Bisping und neuerdings Schanz)[4]). Laut dieser Ansicht schließen erst die Worte Christi am Himmelfahrtstage die

---

1) Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. Joh. 3, 5. — Docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris etc. — Matth. 28, 19.

2) Post haec venit Jesus et discipuli eius in terram Judaeam, et illic demorabatur cum eis et baptizabat; — quamquam Jesus non baptizaret, sed disciguli eius. Joh. 3, 22; 4, 2.

3) Joh. 3, 25 ff.

4) Vgl. Schanz, Lehre von den Sacramenten. Freib. 1893. S. 205 ff.

wirkliche Einsetzung (Bestimmung von Materie und Form, Auftrag und Vollmacht zur Spendung) in sich, und enthalten die an Nicodemus gerichteten Worte nur eine Belehrung über die Natur und Nothwendigkeit des christlichen Sacramentes. In der Taufe Jesu am Jordan aber sei freilich ein Bild, eine Figur der christlichen Taufe gegeben; speciell sei im Anschluß an einzelne Väter einzuräumen, daß Christus bei dieser Gelegenheits bereits die heilige Bestimmung des Wassers erkennen lasse, dereinst als Materie des christlichen Sacramentes zu dienen. Aber von einer wirklichen Einsetzung des letztern sei in jenem Vorgang keine Spur zu finden. Die Einsetzung der Taufe sei ein gesetzgeberischer Act; bei seiner Taufe im Jordan aber erscheine Christus nicht als Gesetzgeber, sondern als Büßer. Endlich wäre es auch inconvenient gewesen, wenn die Apostel ein Sacrament, welches in die Kirche aufnimmt, gespendet hätten, bevor die Gründung der Kirche durch die Sendung des h. Geistes vollendet war. Die Einwendung aber, die Apostel hätten beim letzten Abendmahle Eucharistie und Priesterweihe empfangen, was doch nur Christen zustehe, suchen diese Theologen durch die Annahme zu entkräften, daß die Apostel ohne Sacrament, durch einfachen Willensact Christi, etwa bei ihrer Berufung, Christen geworden seien, wie sie auch durch einfache Willenserklärung Christi Priester wurden.

Feststehend ist die gemeinsame Lehre aller Theologen, daß Christus den Auftrag, die Taufe an alle, auch die Heiden zu spenden, erst am Himmelfahrtstage gegeben habe, und daß auch erst von diesem Tage die Heilsnothwendigkeit dieses Sacramentes datirt. Was aber die Zeit der Einsetzung anbetrifft, so dürften allerdings die von den zuerst genannten Theologen angedeuteten Gründe auf die Zeit vor dem Leiden Christi hinführen. Den zuletzt genannten Theologen aber ist einzuräumen, daß diese Einsetzung schwerlich in der Taufe Jesu, noch weniger in der Unterredung mit Nicodemus gefunden werden kann. Und so dürfte die Annahme der Würzburger Theologen eine gewisse Wahrscheinlichkeit haben, daß Christus die Taufe eingesetzt und den Auftrag, dieselbe, freilich einstweilen nur in beschränkter Weise (an die Juden) zu spenden, damals gegeben habe, als er die Apostel bevollmächtigte, gleichzeitig mit Johannes in Judäa zu taufen. Bei dieser Gelegenheit dürften auch die Apostel, und zwar durch Christus selbst, getauft sein[1]).

3. Nach dem Dogma ist wahres, natürliches Wasser die ausschließlich gültige entferntere Materie der Taufe.

1) Theol. Wirceb. De bapt. c. 1. a. 1.

So lehrt die Kirche durch ihre constante Praxis, sowie durch ihre Erklärungen auf den Concilien vom Lateran, von Florenz und Trient[1]). — Auch schon die h. Schrift des alten Bundes weist in ihren Weissagungen auf Wasser als das messianische Reinigungsmittel hin[2]). Dazu kommt eine Reihe von Vorbildern: Durchgang durch's rothe Meer und den Jordan, Waschung und Reinigung Naaman's im Jordan, die gesetzlichen Waschungen der Juden, der Teich Bethesda. Die neutestamentliche Schrift bezeichnet ausdrücklich Wasser als Materie der Taufe[3]); dementsprechend werden der aethiopische Kämmerer und der Hauptmann Cornelius mit Wasser getauft. — Wenn Johannes der Täufer sagt, er taufe mit Wasser zur Buße, Christus aber werde in Feuer und dem h. Geiste taufen[4]), so läugnet er nicht die schon durch das Wort baptizare ausgedrückte Einerleiheit der Materie, sondern betont die Verschiedenheit des Zweckes und der Wirkungen. — Zeugnisse der Väter über unsern Lehrpunct haben wir schon früher mitgetheilt[5]). Hinzugefügt sei noch die alte Bezeichnung der Christen als pisciculi[6]); denn den Fischlein ähnlich sind sie im Wasser (geistig) geboren.

Der h. Thomas und die Theologen weisen auch noch auf die hohe Angemessenheit des Wassers als Materie hin. Weil nämlich dieses Element für die Entstehung alles organischen Lebens wesentlich ist, so deutet es den Zweck der Taufe an, die uns das geistige Leben spendet. Und weil ferner das Wasser reinigt, kühlt und für die Aufnahme des Lichtes sehr empfänglich ist, so symbolisirt es die Wirkungen der Taufe, die von Sünden reinigt, gegen die Gluth der Concupiszenz uns waffnet und die Seele mit Glaubenslicht erfüllt. Dazu kommt, daß für das allernothwendigste Sacrament eine Materie angezeigt ist, welche einerseits wegen ihrer allgemeinen Verbreitung leicht zu beschaffen ist, und die andererseits in ihrer Unentbehrlichkeit für das natürliche Leben auf die Unentbehrlichkeit der Taufe für das übernatürliche Leben hinweist[7]).

---

1) Denz. n. 357 u. 591. Das Tridentinum sagt: S. q. d., aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi, — a. s. Sess. 7. can. 2.

2) Et effundam super vos aquam mundam et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris. Ez. 36, 25. Vgl. Zach. 13, 1.

3) Mundans (Christus ecclesiam) lavacro aquae in verbo vitae Eph. 5, 25. Vgl. Joh. 3, 5 oben S. 3.

4) Matth. 3, 11. — 5) Grundz. III. S. 144 u. 146.

6) Vgl. Tertullian, De bapt. c. 1. — 7) Vgl. S. 3. q. 66. a. 3.

Zur Gültigkeit der Taufe genügt jedes natürliche Wasser, es sei kalt, warm, Regen-, Fluß- oder Seewasser. Auch wird durch unerheblichen Zusatz anderweitiger Materie (Salz, Oel, Zucker) dem Wasser der Character der Natürlichkeit nicht entzogen. Flüssigkeiten hingegen, deren Hauptbestandtheil zwar Wasser ist, die aber durch natürliche oder künstliche Mischung mit andern Substanzen so sehr den Character des natürlichen Wassers verloren haben, daß sie sogar einen anderen Namen führen (Wein, Blut, Milch, Bier), oder nur uneigentlich Wasser genannt werden (gewisse Essenzen), machen die Taufe ungültig oder (Fleischbrühe, Kaffee, Thee) die Gültigkeit doch so zweifelhaft, daß eine bedingte Wiederholung nothwendig wäre. — Die Anwendung des geweihten Taufwassers bedingt natürlich die Gültigkeit nicht, ist aber, vom Nothfalle abgesehen, streng pflichtmäßig.

Nächste Materie der Taufe ist die Abwaschung des Leibes mit Wasser, sei es in der Form der Untertauchung (immersio), oder des Aufgießens (infusio) oder der Besprengung (aspersio); und es ist sententia certa, daß jede dieser Taufweisen gültig ist.

Die Immersionstaufe war in der alten Kirche bis zum 13. Jahrh. hin der übliche Modus. Schon die Taufe des Kämmerers[1]) scheint von dieser Art gewesen zu sein. Auf diesen Modus weist auch wohl der h. Paulus hin, wenn er die Taufe ein Bad nennt[2]), oder wenn er Taufe und Taufwirkungen mit Christi Tod, Begräbniß und Auferstehung unter dem Bemerken vergleicht, daß wir in der Taufe mit Christo begraben würden, um zu neuem Leben zu erstehen[3]). Dabei besteht freilich, erläutert der h. Thomas, daß auch die beiden andern Taufweisen, wenn auch nicht so deutlich, auf das Begräbniß Christi hinweisen, da auch bei ihnen der Körper oder doch ein Theil desselben vom Wasser bedeckt wird[4]).

Auch die Infusions- und Aspersionstaufe sind uralt. In dieser Form wurden wohl am ersten Pfingsttage die Dreitausend und später in Philippi der Kerkermeister mit den Seinigen getauft[5]). Kranke empfingen regelmäßig diese Taufe (bapt. clinicorum), und Cyprian bemerkt ausdrücklich, daß diese Taufe (per aspersionem, infusionem) mit der Immersionstaufe die gleiche Wirkung habe (instar salutaris lavacri obtinere)[6]). — Selbstredend genügen bei der Aspersionstaufe nicht einige wenige Tropfen, sondern muß die Besprengung eine so reichliche sein, daß sie nach menschlicher Schätzung eine Abwaschung ersetzt. — Etwa vom

1) Apg. 8, 38. — 2) Eph. 5, 26; Tit. 3, 5.
3) Röm. 6, 3; Col. 2, 12. — 4) S. 1. c. a. 7. ad. 2.
5) Apg. 2, 41; 16, 33. — 6) Ep. 76 (ad Magnum) n. 12.

13. Jahrh. an wurde die Infusionstaufe in der lateinischen Kirche obligatorisch. Die Rücksicht auf die Gesundheit der Täuflinge, namentlich in kältern Gegenden; die Schonung des Zartgefühles, zumal seit dem Eingehen des Institutes der Diakonissen, auch wohl die größere Leichtigkeit des Verfahrens hatten auf die Einführung der Infusionstaufe hingedrängt.

Die schon in der alten Kirche übliche dreimalige Abwaschung[1]) welche auf die Dreizahl der göttlichen Personen und auf die dreitägige Grabesruhe Christi hinweist, bedingt die Gültigkeit nicht. Der 6. Canon der Synode von Toledo i. J. 633 schreibt sogar eine einmalige Untertauchung ausdrücklich vor, im Gegensatz zu den Arianern, welche die dreimalige Untertauchung als ein Symbol der von ihnen gelehrten Dreizahl göttlicher Naturen betonten.

Auf Grund der Worte Christi: Baptizantes eos in nomine Patris u. s. w., auf Grund constanter Tradition und kirchlicher Praxis ist es sententia certa, daß die Taufform in den Worten: Ego te baptizo u. s. w. besteht. Die Behauptung, daß das Ego te baptizo fehlen dürfe, wurde von Alexander VIII. verworfen[2]). Doch würde ein gleichbedeutender Ausdruck z. B. Baptizatur talis servus Christi u. s. w. die Gültigkeit nicht in Frage stellen. Thatsächlich bedienen sich die Griechen dieser Form, deren Zulässigkeit das Florentinum ausdrücklich anerkennt[3]).

Da die Apostelgeschichte wiederholt (z. B. 2, 38) von einer Taufe in nomine Jesu spricht, so haben einzelne Theologen (Beda, Petrus Lombardus, Cajetan) geglaubt, die Taufe, bei welcher nur der Name Jesu genannt werde, sei überhaupt gültig, oder (Thomas, Bonaventura) wenigstens sei die von den Aposteln in dieser Form gespendete Taufe gültig gewesen. Christus habe nämlich den Aposteln das Privilegium einer solchen Taufweise gegeben, um seinen in der Welt damals so vielfach verachteten Namen zu Ehren zu bringen.

Indessen nach der gewöhnlichen Lehre der Theologen, die für die Praxis maßgebend ist, würde eine in solcher Form gespendete Taufe ungültig sein. Denn jener Ausdruck der Apostelgeschichte gebe nicht die Form der Taufe an, sondern bezeichne einfach nur die von Christus eingesetzte Taufe. — In derselben Weise dürfte dann derselbe Ausdruck auch beim Papste Nicolaus I. zu verstehen sein, da der Papst ausdrücklich erklärt, ihn so zu nehmen, wie ihn die Apostelgeschichte nimmt[4]). Das=

---

1) Vgl. Tertullian, De cor. mil. c. 3.

2) Denz. n. 1184.

3) Denz. n. 591.

4) Hi profecto (baptizati) si in nomine s. Trinitatis vel tantum in Christi nomine, sicut in actibus apostolorum legimus, baptizati sunt

selbe dürfte von dem Ausspruche des h. Ambrosius gelten[1]), auf den Papst Nicolaus sich ebenfalls bezieht. Denn der h. Kirchenlehrer erklärt anderswo nicht nur, daß die Taufform in der Anrufung der drei göttlichen Personen bestehe[2]), sondern macht auch die Gültigkeit von dieser Form abhängig[3]).

4. Die Wirkungen der Taufe ergeben sich aus ihrer Natur und ihrem Zwecke. Sie ist für den erbsündlichen Menschen das Sacrament der geistigen Wiedergeburt und soll das in Adam verlorene Gnadenleben wiederherstellen. Rechtfertigung des Erbsünders, d. h. Sündentilgung und Gnadenmittheilung sind also im allgemeinen die Wirkungen der Taufe. — Ueber das Wesen der Gnade und Rechtfertigung haben wir bereits früher gehandelt[4]) und brauchen deßwegen verschiedene Puncte nicht eingehender zu besprechen.

a) Laut dem Dogma tilgt die Taufe die Erbsünde und alle etwaigen persönlichen Sünden, sofern letztere Gegenstand unvollkommener Reue sind. So lehren das Florentinum und Tridentinum ausdrücklich[5]), so die Schrift und die Väter[6]). — Daß mit der Sünde auch alle ewigen wie zeitlichen Strafen nachgelassen werden, in Folge dessen auch keine Auferlegung von Genugthuungswerken, wie bei der Buße, statthaft

---

(unum quippe idemque est, ut s. exponit Ambrosius), constat, eos non esse denuo baptizandos. Denz. n. 264.

1) De Spir. s. l. 1. c. 3.

2) In Luc. c. 8. n. 67.

3) Nisi baptizatus fuerit (catechumenus) in nomine Patris et Filii et Spiritus s., remissionem non potest accipere peccatorum. De myst. c. 4.

4) Vgl. Grundz. III. S. 84 ff.

5) Die erstere Synode erklärt: Huius sacramenti effectus est remissio omnis culpae originalis et actualis, omnis quoque poenae, quae pro ipsa culpa debetur. Propterea baptizatis nulla pro peccatis praeteritis iniungenda est satisfactio; sed morientes, antequam culpam aliquam committant, statim ad regnum coelorum et Dei visionem perveniunt. Denz. n. 591. Aehnlich das Tridentinum: Nihil est damnationis in iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma, — ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur. Sess. 5. can. 5.

6) Baptizetur unusquisque vestrum in nomine Jesu Christi in remissionem peccatorum vestrorum. Apg. 2, 38. Vgl. 22, 16; Marc. 16, 16; I. Cor. 6, 11. — Der h. Augustin bemerkt: Si continuo (post baptismum) consequatur ab hac vita migratio, non erit omnino quod obnoxium hominem teneat, solutis omnibus, quae tenebant. De pecc. mer. et rem. l. 2. c 28.

ist, lehren die genannten Synoden ebenfalls ausdrücklich und ebenso die Väter[1]).

Die Gaben der geistigen und leiblichen Integrität bleiben den Gerechtfertigten einstweilen entzogen und werden ihnen erst im Jenseits, bez. bei der Auferstehung auf Grund der Taufe zu Theil. Es hat dieses für den Gerechtfertigten einen medizinellen Character; und zwar sollen Leidensfähigkeit und Sterblichkeit die Glieder des mystischen Leibes Christi ihrem Haupte Christus ähnlich machen, der durch Leiden in seine Herrlichkeit einging; die Concupiszenz aber in Verbindung mit der Sterblichkeit soll uns Gelegenheit zu verdienstlichem Kampfe geben[2]).

Nach Lehre der Reformatoren dienen die Sacramente (Taufe und Abendmahl) nicht zur Ertheilung und Vermehrung der Rechtfertigung, sondern ihr Zweck ist nur ein paränetischer: Weckung und Förderung frommer, gläubiger Gesinnung[3]). Consequent lehren sie, die christliche Taufe unterscheide sich nicht wesentlich von der johanneischen, deren Zweck ebenfalls nur ein paränetischer war: Weckung und Förderung der Bußgesinnung. Aus dem Gesagten ergibt sich die Falschheit dieser Lehre, die von der Kirche ausdrücklich verworfen wurde[4]).

b) Nach weiterer Lehre des Dogma's ertheilt die Taufe die heiligmachende Gnade. Denn die Kirche lehrt einerseits, daß die Taufe causa instrumentalis der Rechtfertigung sei, andererseits, daß die Rechtfertigung nicht bloß in Sündentilgung, sondern zugleich in innerer Heiligung und Erneuerung des Menschen durch die heiligmachende Gnade besteht. Mit der Gnade sind dann die sieben Gaben des h. Geistes und die eingegossenen Tugenden verbunden[5]). Außerdem gibt die Taufe die Anwartschaft auf den rechtzeitigen Empfang derjenigen actuellen Gnaden, mit deren Hülfe der Christ die Taufgnade zu bewahren und seine christlichen Pflichten zu erfüllen im Stande ist[6]).

c) Endlich prägt die Taufe den sog. Taufcharacter ein. Durch ihn wird der Empfänger Christo als dem geistigen Stamm-

---

1) Vgl. die beiden vorigen Noten.

2) Vgl. Tridentinum a. a. O., ebenso den Röm. Katech. De bapt. q. 47 im Anschluß an den h. Thomas S. 3. q. 69. a. 3.

3) Grundz. III. S. 141.

4) S. q. d., baptismum Joannis habuisse eamdem vim cum baptismo Christi, a. s. Sess. 7. de bapt. can. 1.

5) Vgl. Trid. sess. 6. c. 7. und die nähere Beweisführung Grundz. III. S. 105 ff. u. S. 84 ff.

6) Vgl. Grundz. III. S. 171.

vater configurirt, wird zu einem mystischen Gliede Christi und der Kirche und zugleich empfänglich für die übrigen Sacramente. Und weil der Character unverlierbar ist, so kann die gültig gespendete Taufe nicht wiederholt werden[1]).

Wurde die Taufe gültig, aber unwürdig (cum obice seu cum fictione)[2]) empfangen, so lebt nach der sententia communis et certa auf Grund des Characters die sacramentale Gnade auf, sobald das Hinderniß gehoben ist. Wurde nämlich nach der Taufe keine weitere Todsünde begangen, so tritt die volle Wirkung der Taufe ein, sobald der Getaufte in derjenigen Verfassung sich befindet, in welcher er beim Empfang des Sacramentes sich befinden mußte, d. h. sobald er unvollkommene Reue erweckt. Wurden aber neue Todsünden begangen, so genügt die bloße Attrition nicht, sondern muß, da die Taufe bloß zur Tilgung der vor ihrem Empfang begangenen Sünden eingesetzt ist, nach der sententia probabilior et communior das Bußsacrament (in re seu in voto) ergänzend mitwirken. Die Rechtfertigung erfolgt dann durch ein eigenthümliches Zusammenwirken beider Sacramente, indem im Augenblicke der Absolution die Taufe die ihr eigenen Wirkungen nachträglich hervorbringt, während gleichzeitig die Buße die ihr eigenen Wirkungen setzt. Auch das Gnadenmaß dürfte hier, wo zwei Sacramente wirksam sind, ein reicheres sein, als es, unter sonst gleichen Umständen, beim Empfang nur des einen von beiden der Fall sein würde[3]).

§. 2.

Heilsnothwendigkeit, Spender, Empfänger und Ersatz der Wassertaufe.

1. Zur Erlangung des Heiles kann die Anwendung eines Mittels necessitate praecepti und nec. medii nothwendig sein. Im erstern Falle schließt nur die verschuldete Nichtbenutzung des Mittels vom Heile aus. Im letztern Falle aber ist die Anwendung des Mittels zur Erlangung des Heiles so wesentlich, daß auch bei unverschuldeter Nichtbenutzung das Heil unmöglich ist.

Die Heilsnothwendigkeit der Taufe wurde von den Pelagianern bestritten, die, weil sie keine Erbsünde zugaben, die ungetauften Kinder zwar vom Himmelreich, nicht aber vom ewigen Leben ausschlossen[4]).

---

1) Grundz. III. S. 174 ff. — 2) Grundz. III. S. 149.

3) Vgl. Suarez, De sacr. sect. 4. n. 7; — sect. 5. n. 18. Lugo, De sacr. sect. 5. n. 63; — sect. 3. n. 38 ff.

4) Grundz. II. S. 92.

Auch die Socinianer und Rationalisten bestreiten diese Nothwendigkeit, während bei den Reformatoren höchstens von einer nec. praecepti Rede ist.

Nach Lehre des katholischen Dogma's ist die Taufe für alle Menschen heilsnothwendig, und zwar zunächst nec. medii.

a) Diese Nothwendigkeit lehrt das Tridentinum[1]); noch deutlicher das Concil von Mileve, indem es den Pelagianern gegenüber betont, daß auch selbst die unmündigen Kinder ohne Taufe des Himmelreiches, d. h. des ewigen Lebens verlustig gehen[2]). Auf diese absolute Nothwendigkeit weist indirect die weitere Lehre der Kirche hin, daß jeder Mensch, auch das Weib und der Heide, gültig taufen könne.

b) Nach Lehre der h. Schrift liegt der objective Thatbestand einfach so, daß niemand, also auch das Kind nicht, in den Himmel kommen kann, wofern er nicht getauft ist[3]).

c) Laut dem h. Augustinus ist derjenige kein Katholik, der die fragliche Lehre bestreitet[4]).

Die nec. medii der Taufe ist dann freilich keine so stricte und absolute, wie etwa die Nothwendigkeit des Gnadenstandes. Der Mangel der Gnade kann durch nichts ersetzt werden; die Wassertaufe aber kann unter Umständen, wie wir sehen werden, durch die Begierde- oder Bluttaufe ersetzt werden.

Aus der nec. medii ergibt sich die nec. praecepti von selbst. Denn das allgemeine Gebot der Selbstliebe verpflichtet uns vor allem dazu, die zum ewigen Heile nothwendigen Mittel zu gebrauchen. Auch hat Christus den Aposteln befohlen, alle Völker zu taufen; er will folglich, daß alle sich taufen lassen und verpflichtet sie dazu.

Necessitate medii nothwendig wurde die Taufe übrigens, wie S. 4 bemerkt wurde, erst vom Himmelfahrtstage an. Die nec. praecepti er-

---

1) S. q. d., baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem, a. s. De bapt. can. 5.

2) Item placuit, ut quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, — sine quo (baptismo) in regnum coelorum, quod est vita aeterna, intrare non possunt, a. s. Denz. n. 65. u. 66. Vgl. auch das Florentinum, Denz. n. 591.

3) Vgl. Joh. 3, 5 oben S. 3.

4) Noli credere nec dicere nec docere, infantes, antequam baptizentur, morte praeventos pervenire posse ad originalium indulgentiam peccatorum, si vis esse catholicus. De anima et eius orig. l. 3. c. 9.

gibt sich für den einzelnen, sobald ihm die Pflicht des Empfanges hinlänglich bekannt wurde[1]).

2. Mit der allgemeinen Heilsnothwendigkeit der Taufe hängt die Anordnung Christi zusammen, daß jeder Mensch gültig taufen kann. Auch diese Lehre ist ausgesprochenes Dogma. Die h. Schrift freilich gibt in dieser Hinsicht keine bestimmten Andeutungen; denn sie berichtet nur, daß außer den Aposteln auch die Diakone tauften. Desto klarer ist die Tradition. Schon Tertullian schreibt den (gläubigen) Laien die Macht gültiger Taufe zu[2]). Daß die von Heiden, Juden, Irrgläubigen, Sündern vorschriftsmäßig gespendete Taufe gültig ist, haben wir schon früher als alte Lehre der Tradition und Kirche nachgewiesen[3]). Dazu kommen die späteren Entscheidungen der Kirche auf den Concilien vom Lateran, von Florenz[4]) und Trient[5]). — Was die Erlaubtheit der Spendung anbetrifft, so haben wir nach der vom Florentinum a. a. O. angegebenen Ordnung als ordentlichen Spender (minister ordinarius) im allgemeinen den Priester (in erster Linie den Bischof), als außerordentlichen (m. extraordinarius) den Diakon, als Spender im Nothfall (m. necessitatis) jedweden Laien anzusehen.

3. Ist die Taufe für alle Menschen heilsnothwendig, dann sind selbstredend auch alle, so lange sie leben, empfänglich für dieselbe. Bezüglich der Erwachsenen genügt es, auf die allgemeinen Erfordernisse zum gültigen und würdigen Empfange hinzuweisen, die wir anderswo zusammenstellten[6]). Eigens zu beweisen ist nur die Capacität der unmündigen Kinder, die freilich nicht von den Reformatoren selbst bestritten wurde, wohl aber von den consequenteren Wiedertäufern und Socini-

1) Vgl. Trid. sess. 6. c. 4.

2) Dandi quidem (baptismum) habet ius summus sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, — alioquin etiam laicis ius est. De bapt. c. 17.

3) Grundz. III. S. 153 ff.

4) Denz. n. 357 u. 591. Das Florentinum an letzterer Stelle bemerkt: Minister huius sacramenti est sacerdos, cui ex officio competit baptizare. In causa autem necessitatis non solum sacerdos vel diaconus, sed etiam laicus vel mulier, immo etiam paganus et haereticus baptizare potest, dummodo formam servet ecclesiae et facere intendat, quod facit ecclesia.

5) De bapt. can. 4.

6) Grundz. III. S. 166.

anern, denen bereits die Petrobrusianer, Waldenser und Albigenser als Gegner der Kindertaufe vorausgegangen waren.

a) Die Gültigkeit der Kindertaufe ist katholisches Dogma, denn schon das Concil von Mileve behauptet die Nothwendigkeit derselben und somit auch die Gültigkeit[1]). Dazu kommen die tridentinischen Erklärungen[2]).

b) Die h. Schrift vertritt unsere Lehre indirect und einschließlich.

Sie erklärt nämlich die Taufe für das allen Menschen unbedingt nothwendige Heilsmittel[3]). Wären also die Unmündigen unfähig für dieses Sacrament, so gingen sie sterbend nothwendig verloren, da es für sie, abgesehen von der seltenen Bluttaufe, ein anderes Heilsmittel gar nicht gibt. Und doch verheißt Christus gerade auch den Kindern das Himmelreich[4]). Ferner preist der h. Paulus emphatisch die Obmacht der Gnade Christi über die Sünde Adams[5]). Wenn also Adams Sünde auch die Kinder ohne ihre persönliche Mitwirkung (durch bloße Geburt aus Adam) zu Sündern machte, dann wird um so mehr Christi Gnade im Stande sein, solche Kinder ohne ihr persönliches Zuthun (durch geistige Wiedergeburt) zu Kindern Gottes zu machen. Wenn weiterhin die h. Schrift mehrfach erzählt, daß ganze Familien getauft worden seien[6]), dann ist die Annahme des römischen Katechismus berechtigt, daß unter den Getauften sich auch unmündige Kinder befunden haben[7]). Und wenn endlich, worauf derselbe Katechismus hinweist, die alttestamentliche Beschneidung, das Vorbild der Taufe, an unmündigen Kindern zu ihrer innern Heiligung vollzogen wurde[8]), dann muß offenbar auch die Taufe solcher Kinder die ihr eigene Wirkung haben.

c) Alle Väter und kirchlichen Schriftsteller lehren die Gültigkeit der Kindertaufe, obgleich einige wenige (Tertullian, Gregor von Nazianz), von der Todesgefahr abgesehen, einen längern oder kürzern Aufschub für opportun hielten, damit die

---

1) Vgl. oben S. 11.

2) Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, — a. s. — Ex traditione apostolorum etiam parvuli — ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt. Nisi enim quis renatus fuerit — Sess. 5. can. 4. Vgl. Sess. 7. de bapt. can. 13.

3) Joh. 3, 5. — 4) Matth. 19, 14. — 5) Röm. 5, 15 ff.

6) Apg. 16, 15 u. 33; 18, 8; I Cor. 1, 16.

7) De bapt. q. 31.

8) Grundz. III. S. 182.

Täuflinge selbst bei ihrer Taufe Rede und Antwort stehen könnten, oder damit die Garantie für ihr Beharren im Glauben um so größer sei. Thatsächlich war die Kindertaufe in der ältesten Kirche ganz allgemein. Schon der h. Irenäus bezeugt diese Praxis [1]); Origenes erklärt sie für eine von den Aposteln überkommene Tradition [2]); dasselbe versichert der h. Augustin [3]).

d) Für das theologische Denken ergibt sich unsere Lehre aus dem Umstande, daß es einer Mitwirkung seitens der Kinder nicht bedarf, weder um die Taufe gültig, noch auch um sie würdig zu machen. Dieselbe ist nämlich gültig, weil sie ex opere operato wirkt und auch das opus operatum ohne Mitwirkung der Kinder zu Stande kommt; sie ist würdig, weil bei den Kindern ein obex gratiae nicht vorhanden ist. — Was die zur Gültigkeit erforderliche Intention anbetrifft, so würde allerdings ein ernstliches Widerstreben die Ungültigkeit zur Folge haben. Aber ein Widerstreben ist ja bei den Kindern nicht vorhanden; vielmehr ist bei ihnen die sog. intentio interpretativa anzunehmen, d. h. sie würden selbst die Taufe wünschen, wenn sie überhaupt schon denken und wünschen könnten [4]).

Wenn die h. Schrift zum Empfang der Taufe Glaube und Reue fordert [5]) und außer der Taufe auch den Glauben als heilsnothwendig bezeichnet [6]), so folgt hieraus nichts weder gegen die Zulässigkeit der Kindertaufe, noch auch gegen ihre Zulänglichkeit zum ewigen Leben. Denn nur für den Erwachsenen bedarf es der vorbereitenden Acte (Glaube, Reue u. s. w.), weil er zum Empfang der Rechtfertigung, da er es kann, auch in entsprechender Weise mitwirken soll, und zwar vor allem in der Beseitigung des obex gratiae, der bei den Kindern nicht vorhanden ist. Den heilsnothwendigen Glauben aber besitzen letztere bereits in der fides infusa. Zum Acte desselben sind nur die Erwachsenen verpflichtet, weil nur sie desselben fähig sind.

4. Weil ihre Taufe gültig ist, so sind die Kinder heranwachsend dem christlichen Gesetze ebenso unterworfen, wie ehemals der Israelit dem mosaischen auf Grund der Beschneidung.

---

1) l. 2. c. 22.

2) Ecclesia ab apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare. In ep. ad Rom. l. 3. c. 9.

3) Hoc (baptisma infantium) ecclesia semper habuit, semper tenuit, hoc a maiorum fide percepit. Serm. 176. c. 2. Näheres bei Schwane, I. S. 378 u. 477; II. S. 748 u. 755. 2. Aufl.

4) Vgl. Grundz. III. S. 166 f.

5) Matth. 28, 19; Apg. 2, 38; 8, 37.

6) Marc. 16, 16.

Keineswegs hängt es später von ihrem Ermessen ab, ob sie diese Verpflichtung anerkennen wollen oder nicht. Das Tridentinum verwarf den Reformatoren gegenüber diese Anschauung[1]), die auch Erasmus durch die in ihrer Allgemeinheit falsche Behauptung zu stützen suchte, daß niemand ohne weiteres zu etwas verpflichtet sei, was andere in seinem Namen, aber ohne sein Wissen zu leisten versprochen hätten. — Sind doch nach allem Rechte die Kinder verpflichtet, später den Verbindlichkeiten nachzukommen, welche in ihrem Interesse während ihrer Minderjährigkeit von ihren rechtlichen Vertretern (Eltern, Vormündern) eingegangen wurden. Aber auch abgesehen von den Versprechungen der Taufpathen als der geistlichen Vormünder hat die den Kindern aufliegende Verpflichtung ihren eigentlichen uud tiefern Grund im Sacramente selbst. Durch die Taufe, als das Sacrament der geistigen Wiedergeburt, wird ja der Mensch ein Kind Gottes und ein Glied der Kirche. Und so ist er zur Erfüllung der entsprechenden Obliegenheiten später rechtlich ebenso verpflichtet, wie jeder Mensch, der durch die natürliche Geburt Kind seiner Eltern und Bürger des Staates wurde, ohne weiteres rechtlich gehalten ist, den Eltern und dem Staate gegenüber die entsprechenden Pflichten zu erfüllen. — Indem aber die Eltern ihre unmündigen Kinder zur Taufe führen und sie so dem christlichen Gesetze dienstbar machen, erweisen sie ihnen eine große Wohlthat und erfüllen zugleich eine heilige Pflicht, da sie als Eltern nicht bloß für das zeitliche, sondern namentlich für das ewige Wohl ihrer Kinder sorgen müssen, so viel sie können.

5. Einen Ersatz des Taufsacramentes bieten die Begierde- und Bluttaufe insofern, als sie zwar keinen Character einprägen, wohl aber die übrigen Wirkungen des Sacramentes, Rechtfertigung und Gnade herbeiführen.

a) unter Begierdetaufe (baptismus flaminis, i. e. Spiritus sancti) verstehen wir den Act vollkommener Liebe, bez. vollkommener Reue, verbunden mit dem ausdrücklichen oder einschließlichen Verlangen (votum) nach dem Empfange des Taufsacramentes.

Daß die Begierdetaufe Rechtfertigung und Gnade zur Folge hat, ist auf Grund der Lehre des Tridentinum's[2]), sowie der kirchlichen Verwerfung der gegentheiligen Sätze des Bajus[3]) als Glaubenslehre anzusehen. Laut der h. Schrift sind Sündenvergebung und

1) De bapt. can. 7, 8 u. 14.

2) Quae quidem translatio (in statum gratiae) post evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut eius voto fieri non potest. Sess. 6. c. 4. Vgl. sess. 7. can 4.

4) Denz. n. 911—913.

geistige Wiedergeburt mit der (vollkommenen) Liebe unmittelbar gegeben[1]). Auf die Begierdetaufe als Ersatz des Sacramentes weisen auch die Väter hin, z. B. der h. Augustin[2]) und ebenso der h. Ambrosius in seiner Trauerrede auf den Kaiser Valentinian, der im Katechumenat plötzlich gestorben war[3]). — Die Begierdetaufe wirkt selbstredend ex opere operantis; demnach richtet sich auch das Maß der nachgelassenen zeitlichen Strafen nach dem Maße der Liebe und Reue.

b) Unter Bluttaufe (baptismus sanguinis) verstehen wir die Erduldung eines gewaltsamen Todes oder einer an sich tödtlichen Marter[4]) seitens eines Ungetauften um des christlichen Glaubens oder der christlichen Tugend willen.

Daß die Bluttaufe, wo die Wassertaufe unausführbar ist, die Nachlassung aller Sünden und aller Sündenstrafen, sowie die Mittheilung der Gnade zur Folge hat, und zwar nicht nur bei Erwachsenen, sondern auch bei Unmündigen, ist sententia certa. Denn abgesehen davon, daß die Kirche die bethlehemitischen Kinder auf Grund ihres Martyriums als Heilige verehrt, lauten die Aussprüche der heiligen Schrift[5]) und der Väter[6]) ganz allgemein. Was aber die angedeuteten Wirkungen betrifft, so stellen die Väter, z. B. der h. Augustin[7]), die Bluttaufe in dieser Beziehung mit der Wassertaufe auf gleiche Linie, womit die Praxis der Kirche übereinstimmt, für keinen Martyrer zu beten und zu opfern[8]).

1) Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Luc. 7, 47. Omnis qui diligit ex Deo natus est. I. Joh. 4, 7.

2) Invenio, non tantum passionem pro nomine Christi id, quod ex baptismo deerat, posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest. De bapt. c. Donat. l. 4. c. 22.

3) Quodsi martyres suo abluuntur sanguine, et hunc sua pietas abluit et voluntas.

4) Wie sie z. B. der h. Johannes ante portam Lat. erlitt.

5) Omnis ergo, qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo, qui in coelis est. — Qui autem perdiderit animam suam propter me, inveniet eam. Matth. 10, 32; 16, 25.

6) Si quis baptisma non recipiat, salutem non habet, solis martyribus exceptis, qui etiam sine aqua regnum recipiunt. Cyrill v. Jer. Cat. 3. n. 10. Vgl. Tertullian, De bapt. c. 16. — Quicumque etiam non percepto regenerationis lavacro pro Christi confessione moriuntur, tantum eis valet ad dimittenda peccata, quantum si abluerentur sacro fonte baptismatis. Augustin, De civ. l. 13. c. 7. Vgl. auch die vorhin angeführten Aussprüche desselben h. Lehrers und des h. Ambrosius.

7) Vgl. vorige Note.

8) Non sic eos (martyres) commemoramus, ut etiam pro eis oremus, sed magis ut ipsi pro nobis. Augustin, Tr. 84 in Joh.

Die Wirkungen der Bluttaufe lassen sich weder ex opere operantis erklären, da ja das unmündige Kind einer Mitwirkung gar nicht fähig ist; noch auch erfolgen sie ex opere operato im üblichen Sinne, als wäre das Martyrium, wie das Sacrament, physisches Vehikel der Gnade. Sie kommen vielmehr, wie die Theologen zu sagen pflegen, quasi ex opere operato zu Stande, d. h. der hohe Werth des Martyriums in den Augen Gottes bestimmt Gott, die gedachten Wirkungen unfehlbar mit demselben zu verbinden.

Von Seiten des Erwachsenen ist dann freilich eine entsprechende Disposition erforderlich, einmal die bereitwillige Hingabe in den Tod, und zwar aus einem übernatürlichen Beweggrunde, sodann Reue über etwaige Sünden. — Ist diese Reue, bez. Liebe, wie sie es angesichts des Todes sein soll, vollkommen, dann führt sie freilich sofort die Rechtfertigung herbei und das Martyrium vollendet durch Vermehrung der Gnade, sowie durch völlige Austilgung der zeitlichen Strafen das Werk der Liebe und Reue. War aber die Reue unverschuldeter Weise unvollkommen, dann führt das Martyrium allein alle angegebenen Wirkungen herbei. Wollte man unter allen Umständen als Vorbereitung auf die Bluttaufe vollkommene Reue, bez. Liebe fordern, dann würde ja die Bluttaufe niemals die ihr von den Vätern zugeschriebenen Wirkungen setzen können, da die vollkommene Reue ihr jedesmal zuvorgekommen wäre. — Wenn der h. Paulus sagt, ein Martyrium ohne die Caritas nütze nichts[1]), so gilt das von einem Martyrium, welches in seinem ganzen Verlaufe ohne die Caritas ist, indem es in schlechter sittlicher Verfassung (etwa aus Ruhmsucht) übernommen, auch ohne Eingießung derselben abschließt.

§ 3.

Die Firmung. — Einsetzung, äußeres Zeichen und Wirkungen.

Die Firmung soll das in der Taufe empfangene Gnadenleben vervollkommnen, befestigen, zu einer gewissen Reife führen; sie wird deßwegen auch sacramentum confirmationis, perfectionis, consummationis genannt. Nach dem Spendungsritus heißt sie auch sacr. manuum impositionis, chrismatis, sigilli, signaculi. Alle diese Bezeichnungen weisen zugleich auf innere Wirkungen hin.

---

1) Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest. I Cor. 13, 3.

Wir definiren die Firmung als dasjenige Sacrament, kraft dessen dem Getauften durch Handauflegung, Salbung und Gebet des Bischofs Gnade und Kraft des h. Geistes ertheilt wird zum standhaften Bekenntniß des Glaubens in Wort und That.

1. Wir haben zunächst den sacramentalen Character der Firmung nachzuweisen.

a) Derselbe wurde schon vom Lugdunum II. und vom Florentinum ausgesprochen[1]), sodann vom Tridentinum den Reformatoren gegenüber, die in der Confirmation nur einen äußeren kirchlichen Act erblickten, durch welchen die Getauften nach selbstbewußter Erneuerung ihrer Taufgelübde für vollgültige Mitglieder der Gemeinde erklärt werden[2]).

b) Die h. Schrift weist auf Materie, Form, Gnadenwirkung und Spender der Firmung hin, wenn sie berichtet, daß die Apostel, und nur sie, den von anderer Hand (etwa von Diakonen) Getauften unter Gebet die Hände auflegten, in Folge dessen diese den h. Geist empfingen[3]). Alles dieses (Spendungsweise, Spender, Wirkung) zeigt klar, daß wir es mit einem Sacramente zu thun haben, und zwar mit einem Sacramente, welches sich allseitig von der Taufe unterscheidet. Auch die Einsetzung durch Christus wird von der h. Schrift, wenn auch nur indirect gelehrt. Denn einerseits verheißt schon der alte Bund, dann Christus selbst nicht bloß den Aposteln, sondern allen Gläubigen die Mittheilung des h. Geistes[4]); andererseits setzt der Umstand, daß die Gläubigen laut Darstellung der h. Schrift in Kraft der Handauflegung den h. Geist wirklich empfingen, die Einsetzung durch Christus voraus.

---

1) Vgl. Denz. n. 388 u. 592.

2) S. q. d., confirmationem baptizatorum otiosam ceremoniam esse et non potius verum et proprium sacramentum; aut olim nihil aliud fuisse, quam catechesin quandam, qua adolescentiae proximi fidei suae rationem coram ecclesia exponebant, a. s. Sess. 7. de conf. can. 1.

3) Qui (Petrus et Johannes) cum venissent, oraverunt pro ipsis, ut acciperent Spiritum sanctum; — tunc imponebant manus super illos et accipiebant Spiritum sanctum. Apg. 8, 15 u. 17. Vgl. 19, 6.

4) Baptizetur unusquisque vestrum, — et accipietis donum Spiritus sancti. Nobis enim est repromissio et filiis vestris et omnibus qui longe sunt. Apg. 2, 38 f. Vgl. 1, 8; 2, 16 f. — Qui credit in me, sicut dicit scriptura, flumina de ventre eius fluent aquae vivae. Hoc autem dixit de Spiritu, quem accepturi erant credentes in eum. Joh. 7, 38 f. Vgl. 14, 16 u. 26; 15, 26; Luc. 24, 49.

Ueber den Zeitpunct der Einsetzung gibt die h. Schrift keine nähere Auskunft. Ohne Zweifel aber haben wir mit der sententia communior an die Zwischenzeit zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt zu denken[1]). — Aus der Thatsache, daß in der apostolischen Zeit mit dem Empfang der Firmung vielfach die Ertheilung von Charismen (donum prophetiae, linguarum) verbunden war[2]), folgerten die Reformatoren, daß die Firmung nur den Zweck gehabt habe, als vorübergehende Ceremonie in der ersten christlichen Zeit gewisse Charismen mitzutheilen. Indessen dieser Zweck war nur ein außerordentlicher, entsprechend den außerordentlichen Bedürfnissen des noch jungen Christenthums. Der ordentliche und dauernde Zweck der Firmung ist die Mittheilung innerer Heiligungsgnade durch den h. Geist. Sonst hätten sich ja die ganz allgemeinen Verheißungen Christi und der h. Schrift nur in der ersten Zeit und an den wenigsten Gläubigen erfüllt.

c) Schon die älteste Tradition bezeugt das Dasein der Firmung. Laut Tertullian empfangen die Getauften den h. Geist durch Handauflegung, Gebet und Salbung mit geweihtem Oel[3]). Laut dem h. Cyprian ertheilen die Bischöfe unter Handauflegung und Gebet den h. Geist und wiederholen so dasjenige, was Petrus und Johannes in Samaria thaten[4]). Der h. Cyrill von Jerusalem widmet der Firmung, der mystischen Salbung, die ganze XXI. Katechese. Der h. Hieronymus endlich bezeugt bereits die Firmungsreisen der Bischöfe als stehenden Brauch der verschiedenen Kirchen[5]). — Auch auf die übereinstimmende Lehre der griechischen Kirche, sowie der älteren morgenländischen Secten muß hingewiesen werden[6]).

---

1) Vgl. Apg. 1, 3. — 2) Apg. 8, 18; 19, 6.

3) Exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione; — dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum sanctum. De bapt. c. 7 u. 8.

4) Quod deerat, id a Petro et Joanne factum est, ut oratione pro eis habita et manu imposita invocaretur et infunderetur super eos Spiritus sanctus. Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem et manus impositionem Spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur. Ep. 73. n. 9 (ad Jubaianum).

5) Hanc esse ecclesiarum consuetudinem, ut ad eos, qui longe in minoribus urbibus per presbyteros et diaconos baptizati sunt, episcopus ad invocationem Spiritus sancti manum impositurus excurrat. Dial. adv. Lucif. c. 4.

6) Vgl. Grundz. III. S. 135.

2. Ueber das äußere Zeichen bei der Firmung waren die Ansichten der Scholastiker getheilt. Weil die h. Schrift ausdrücklich nur von Handauflegung spricht, andererseits aber auch die Salbung schon in der ältesten Zeit nachweisbar ist, so glaubten einzelne Theologen, Christus habe die Apostel und auch die Kirche ermächtigt, nach Gutdünken sich entweder der Handauflegung oder Salbung als Materie zu bedienen. Andere hielten die Handauflegung allein, wieder andere die Salbung allein für die wesentliche Materie.

In unseren Tagen dürfte es sententia communis sein, daß nicht die vorausgehende allgemeine, sondern die nachfolgende specielle Handauflegung mit gleichzeitiger Salbung die wesentliche Materie ausmacht. So erklärt sich auch die Thatsache am einfachsten, daß von Alters her nicht bloß von Handauflegung, sondern auch von einer Salbung Rede ist[1]; man hob eben bald den einen, bald den anderen Bestandtheil der Handlung hervor. Diese Auffassung entspricht auch der Erklärung, welche das zweite Concil von Lyon in seiner Professio fidei gibt[2].

Als entferntere Materie bezeichnet das Florentinum in seiner Instruction an die Armenier das chrisma confectum ex oleo et balsamo per episcopum benedicto[3].

Daß Olivenöl zur Gültigkeit des Sacramentes erforderlich ist, dürfte sententia certa sein. Sententia communnis oder doch communior in unseren Tagen ist die weitere Lehre, daß zur gültigen Spendung geweihtes Oel erforderlich ist. Diese Weihe nimmt ordentlicher Weise der Bischof vor; in außerordentlicher Weise kann nach der sent. probabilior auch der einfache Priester wie zur Spendung der Firmung, so auch zur Weihe des Oeles kraft päpstlicher Delegation ermächtigt werden. Der Zusatz von Balsam ist nach aller Einverständniß, ähnlich wie der Zusatz von Wasser zum eucharistischen Wein, mindestens necessitate praecepti nothwendig. Ob auch zur Gültigkeit des Sacramentes, wird von tüchtigen Theologen (Thomas, Bonaventura u. a.) bejaht, von andern (Cajetan, Valentia u. a.) verneint. Wir lassen mit den Würzb. Theologen die Frage unentschieden.

Die nächste Materie besteht, wie schon erwähnt, in der Handauflegung mit gleichzeitiger Salbung der Stirn in Form

---

1) Vgl. Tertullian und Cyrill a. a. O., auch Schanz a. a. O. S 293 ff.

2) Aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt chrismando renatos. Denz. n. 388.

3) Denz. n. 592.

des Kreuzes. Nach der sent. probabilior ist die Salbung gerade der Stirn und zwar in Kreuzesform ebenfalls zur Gültigkeit erforderlich.

Die Form des Firmungssacramentes besteht laut Florentinum a. a. O. in den Worten: Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris etc. Durch diese Worte wird die Materie hinlänglich bestimmt, so zwar, daß Wort und Handlung zusammen dasjenige hinlänglich anzeigen, was sie wirken sollen: die geistige Stärkung zum standhaften Bekenntniß des christlichen Glaubens in Wort und That.

In ältern Pontificalbüchern hat die Form einen etwas veränderten Wortlaut, ohne daß aber der wesentliche Sinn verändert wird. Solche kleine Abweichungen im Ausdruck berühren die Gültigkeit selbstredend nicht. Bei den Griechen besteht von Alters her, und zwar mit kirchlicher Gutheißung, die Form aus den wenigen Worten: Signaculum doni Spiritus sancti! wozu etwa ein ecce oder do tibi, datur tibi zu ergänzen ist.

3. Schon die einzelnen Bestandtheile des äußeren Zeichens weisen auf die mannigfachen Wirkungen der Firmung hin. Die Handauflegung versinnbildet den Schutz des h. Geistes und die Gnade von oben. Das Oel durch seine Fettigkeit symbolisirt den Reichthum dieser Gnade; durch seine Bestimmung aber, Quelle des Lichtes und der Wärme zu sein, deutet es die Vermehrung zweier Tugenden, des Glaubens und der Liebe an; sofern es weiterhin die Glieder geschmeidig macht und als Nahrungsmittel dient, weist es auf eine specielle Vermehrung der Tugend des Starkmuthes sowie der Gabe der Stärke hin. Starkmuth und Stärke sollen sich aber bethätigen einmal im starkmüthigen Bekenntniß des christlichen Glaubens durch Wort und That, sodann überhaupt in standhafter Uebung aller christlichen Tugenden, die einen geistigen Wohlgeruch verbreiten. Das erstere wird durch das Kreuzzeichen auf der Stirn, das letztere durch den Balsam angedeutet.

Im einzelnen sind folgende Hauptwirkungen der Firmung zu unterscheiden.

a) Sie vermehrt die heiligmachende Gnade; per confirmationem augemur in gratia, bemerkt das Florentinum [1]).

Die Firmung ist eben ein Sacrament der Lebendigen, da sie das Gnadenleben nicht ertheilen, sondern das in der Taufe ertheilte einer ge-

1) Denz. n. 590.

wissen Vollendung entgegenführen soll[1]). Entsprechend dieser Vollendung des Gnadenlebens gewinnt auch die Einwohnung des h. Geistes, die in der Taufe begonnen, eine gewisse Vollendung. Ebendeßwegen wird die Mittheilung des h. Geistes speciell von der Firmung ausgesagt[2]).

b) In entsprechender Weise werden auch die eingegossenen Gaben und Tugenden vermehrt, speciell die Tugenden des Glaubens und des Starkmuthes zum geistigen Kampfe für den Glauben und die christlichen Tugenden[3]). Per confirmationem, fügt das Florentinum hinzu, roboramur in fide; — datur Spiritus sanctus ad robur, ut Christianus audacter Christi confiteatur nomen[4]). Dazu kommt die Anwartschaft auf den rechtzeitigen Empfang jener actuellen Gnaden, die zur erfolgreichen Führung des geistigen Kampfes erforderlich sind.

c) Die dritte Wirkung ist der character indelebilis, in Folge dessen auch die Firmung nicht wiederholbar ist. Der Firmungscharacter configurirt uns Christo als dem Heerführer und König und macht uns zu Streitern für Christus und den h. Glauben[5]).

§. 4.

Empfang, Empfänger und Spender der Firmung.

1. So reich ihre Wirkungen sind, so ist der Empfang der Firmung doch nicht nec. medii heilsnothwendig; denn das unmündige Kind stirbt selig auch ohne Firmung. Auch selbst eine nec. praecepti, ein zum Empfange verpflichtendes göttliches oder kirchliches Gebot kann nicht nachgewiesen werden. Hieraus folgt, daß an und für sich die einfache Unterlassung des Empfanges noch keine Sünde ist. Unter Umständen jedoch (per accidens), bemerken Suarez und die Würzb. Theologen, kann die Unterlassung mehr oder weniger sündhaft sein.

Eine Todsünde würde sich ergeben, wenn jemand aus Verachtung das Sacrament verschmähen, oder durch Ablehnung des Empfanges wissent-

---

1) Ueber die Ertheilung der gratia prima durch die Firmung, sowie über das sog. Aufleben der Firmungsgnade vgl. Grundz. III. S. 169 u. 172.

2) Ueber die hier angewandte Appropriation vgl. Grundz. III. S. 97.

3) Zur Lehre von den Gaben und Tugenden vgl. Grundz. III. S. 88 ff.

4) Denz. n. 590 u. 592. — 5) Vgl. Grundz. III. S. 176 ff.

lich ein schweres Aergerniß verursachen würde, oder wenn jemand, im Widerspruch mit der christlichen Selbstliebe, den Empfang unterließe, obgleich er sich bewußt ist, ohne die Firmungsgnade im Glauben und in der Tugend nicht bestehen zu können. Von diesen Fällen abgesehen, dürfte die Unterlassung des Empfanges aus bloßem Leichtsinn, aus Bequemlichkeit, Mangel an Eifer u. dgl. nur läßliche Sünde sein. Dieser Auffassung huldigt auch der h. Thomas. Nicht die einfache Unterlassung, bemerkt er, sondern die Unterlassung aus Verachtung ist schwere Sünde. Immerhin entgeht demjenigen, der sich der Firmung enthält, das höhere Maß der Gnade und der zukünftigen Glorie. Darum sollte man, mahnt der h. Lehrer, auch selbst Sterbenden die Firmung nicht versagen [1]). Dasselbe gilt aus demselben Grunde, fügt Suarez hinzu, nicht bloß von denjenigen, die zeitlebens an Geistesstörung leiden, sondern auch von solchen, bei denen dieses Leiden später eintrat, so lange nur nicht feststeht, daß sie beim Eintritt desselben in schwerer Sünde waren.

2. Empfänglich für die Firmung ist jeder Getaufte, also auch das unmündige Kind.

Thatsächlich wurden in den ersten christlichen Jahrhunderten nicht bloß die Erwachsenen, sondern auch die Kinder gleich nach der Taufe gefirmt; welchen Gebrauch die griechische Kirche bis heute festgehalten hat. Die jetzige Praxis der abendländischen Kirche geht von der Erwägung aus, daß die Firmungsgnade erst in späteren Jahren zur practischen Verwendung kommt und intendirt zugleich im Interesse des Empfängers eine entsprechende Vorbereitung.

Der Ungetaufte hingegen ist nicht empfänglich für die Firmung. Denn die Taufe ist die wesentliche Voraussetzung wie der übrigen Sacramente, so speciell der Firmung, da letztere nicht die Bestimmung hat, das Gnadenleben grundzulegen, sondern das durch die Taufe grundgelegte weiter auszubauen.

Der Umstand, daß der Hauptmann Cornelius mit den Seinigen schon vor der Taufe, und daß die Apostel am Pfingstfeste den h. Geist empfingen, beweist nicht das Gegentheil. Freilich empfing Cornelius die Gnade des h. Geistes, nachdem er wohl schon vorher durch die Begierdetaufe die Rechtfertigung erlangt hatte; er empfing aber nicht das Sacrament der Firmung. Wie er also nachher die Wassertaufe und damit den Tauscharacter und die Vermehrung der Gnade empfing, so empfing er muthmaßlich später auch das Sacrament der Firmung und damit den Firmungscharacter und entsprechende neue Gnaden. Empfing er später die Firmung nicht, dann blieb er eben ohne den Character, es

---

1) S. 3. q. 72. a. 8. Vgl. q. 65. a. 4. ad 3.

sei denn, daß Gott, der auch ohne sacramentales Zeichen die entsprechenden Wirkungen hervorbringen kann, ihm denselben in außerordentlicher Weise mittheilte. — Was die Apostel anbetrifft, so hatten sie das Sacrament der Taufe muthmaßlich längst empfangen[1]). Zudem empfingen auch sie am Pfingstfeste nicht das Sacrament der Firmung, wohl freilich die Gnade des Sacramentes, auch wohl den Firmungscharacter. Hatten sie aber früher das Taufsacrament nicht empfangen, dann empfingen sie eben die Gnaden beider Sacramente, auch wohl die Charactere beider, nicht aber die Sacramente selbst.

3. Laut dem Dogma, wie es schon vom Florentinum[2]), sodann vom Tridentinum[3]) definirt wurde, ist der Bischof der ordentliche Spender der Firmung. Und zwar ist seine Firmgewalt ein Ausfluß der potestas ordinis, nicht aber der pot. iurisdictionis, da der gültig geweihte, aber etwa abgesetzte, häretische, schismatische Bischof auch ohne Jurisdictionsgewalt gültig firmt.

Außerordentlicher Spender ist, auf Grund päpstlicher Vollmacht (Delegation), auch der einfache Priester. Denn die Thatsache, daß im Morgenlande von Alters her und auch wiederholt im Abendlande einfache Priester firmten, und zwar ohne Beanstandung der Gültigkeit, steht fest und wird durch das Florentinum a. a. O. ausdrücklich bestätigt. Auch der Umstand, daß die genannten Synoden den Bischof minister ordinarius nennen, weist auf einen m. extraordinarius, also den einfachen Priester hin.

Der Priester, nicht aber der Diakon, begründen die Theologen (z. B. Suarez und Bellarmin), hat kraft seiner Weihe Gewalt über den natürlichen Leib Christi in der h. Eucharistie. Ebendeßwegen hat er auch Gewalt über das Niedere, über Christi mystischen Leib, indem er an der Spendung derjenigen Sacramente, z. B. der Firmung, sich mehr oder weniger betheiligt, die zum Aufbau des mystischen Leibes bestimmt sind. Freilich besitzt der Bischof eine höhere Gewalt; deßwegen besitzt er kraft seiner Weihe die potestas completa zur Spendung der Firmung, der einfache Priester hingegen nur die pot. incompleta. Diese letztere wird

---

1) Vgl. oben S. 3 f.

2) Ordinarius minister est episcopus. — Legitur tamen aliquando per apostolicae sedis dispensationem ex rationabili et urgente admodum causa simplicem sacerdotem chrismate per episcopum confecto hoc administrasse confirmationis sacramentum. Denz. n. 592.

3) S. q. d., sanctae confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem, a. s. De confirm. can. 3.

aber completirt, d. h. gewinnt die vor Christus gültige Beschaffenheit, wenn der Papst kraft seiner höchsten Jurisdictionsgewalt den Priester als Spender ermächtigt. Denn der Papst handelt in der Vollmacht Christi, und von Christus hängt es ab, die Instrumente zu bestimmen, die er zu Trägern seiner Gnaden machen will.

In etwas allgemeinerer Fassung vertreten andere, z. B. die Würzb. Theologen, im Anschluß an den h. Thomas dieselbe Erklärung, indem sie sagen, der Papst habe überhaupt Vollmacht von Christus empfangen, bei einzelnen Sacramenten (Firmung, Buße, Oelung, Ehe), deren Spendungsbedingungen Christus zwar der Hauptsache nach (in genere), aber nicht in allen Einzelheiten (in specie) festgesetzt habe, genauere Bestimmungen über Materie und Form, Spender und Empfänger zu treffen, von deren Beobachtung die Gültigkeit des Sacramentes abhange. Und in dieser Vollmacht stelle z. B. der Papst trennende Ehehindernisse auf, verordne er die Benediction des Chrisams und Krankenöles und delegire er den einfachen Priester als Spender der Firmung. — Aus dem Gesagten dürfte dann folgen, daß es nur dem Papste zusteht, und zwar kraft göttlichen Rechtes, ausdrücklich oder stillschweigend (letzteres den Priestern der griechischen Kirche gegenüber) einfache Priester zur Spendung der Firmung zu delegiren; während der Bischof, um seine Priester delegiren zu können, hierzu päpstlicher Genehmigung bedarf.

Zweite Abtheilung.

Das h. Altarssacrament.

---

§. 5.

Vorbemerkungen. Begriff, Würde, Vorbilder und Namen dieses h. Sacramentes.

1. Unter dem allerheiligsten Altarssacramente verstehen wir den Leib und das Blut Christi unter den Gestalten von Brod und Wein. Sofern Christus unter den Gestalten das Kreuzesopfer unblutig erneuert, ist die h. Eucharistie Sacrament und Opfer zugleich; sie ist bloß Sacrament, sofern Christus in Folge der Opferhandlung als Opferspeise unter den Gestalten dauernd verweilt.

Während also die übrigen Sacramente in einer vorübergehenden Handlung bestehen und erst dann zu Stande kommen, wenn sie empfangen werden, besteht das Altarssacrament in einer bleibenden res sacra und ist schon vor dem Empfang als Sacrament vollendet, indem es unter sinnfälligen Zeichen Christus, die Heiligkeit selbst, umschließt.

2. Und so erklärt es sich von selbst, wie die h. Eucharistie Mittelpunct und Krone aller Sacramente ist. Während nämlich die übrigen Sacramente nur vorübergehende Träger einer höheren Kraft sind, die unsere Seelen heiligt, ist in der h. Eucharistie Christus selbst, die unendliche Heiligkeit, dauernd zugegen. Ebendeßwegen müssen diesem großen Sacramente alle andern dienen. Vier derselben sollen für den Empfang desselben disponiren oder vollkommener disponiren; die Priesterweihe schafft ihm die Minister; und selbst die Ehe steht zu ihm in Beziehung, sofern sie Abbild der Vereinigung Christi mit der Kirche ist, die in der Eucharistie ihre irdische Vollendung findet. Und wie die übrigen Sacramente auf dieses Eine hingerichtet sind, so finden sie auch in ihm insofern ihre Vollendung, als dasjenige, was sie anbahnen, die Vereinigung mit Gott und Christus, sich durch die h. Eucharistie in unvergleichlich vollkommener Weise erfüllt.

Diese eminente Würde der h. Eucharistie, welche sie nicht bloß zur Krone der Sacramente, sondern auch zum Mittelpunct des christlichen Cultus und Lebens macht, tritt noch mehr hervor, wenn wir auf die Wunder und Geheimnisse schauen, welche sich in diesem Sacramente concentriren. Die verschiedenen Eigenschaften Gottes wetteifern gleichsam miteinander, um das Geheimniß der Geheimnisse zu schaffen und sich in ihm zu verherrlichen: die Allmacht, Weisheit, Liebe, Freigebigkeit. Die Wunder aber, welche der Glaube zeigt, sind die Verwandlung der Substanzen, der wunderbare Fortbestand der Accidenzien, die noch wunderbarere Gegenwart Christi, der in jeder Hostie ganz, zugleich aber, Einer und derselbe, ganz an vieltausend weit entfernten und getrennten Orten gegenwärtig ist. — Indem aber Christus im h. Sacramente gegenwärtig wird und ist, wiederholt er in anderer Weise oder setzt er fort die Geheimnisse seines ehemaligen irdischen Lebens. Er ahmt das Geheimniß der Menschwerdung nach, indem er, der ewig im Schooße des Vaters in der Gestalt Gottes ist, der in der Zeit im Schooße der Mutter die menschliche Gestalt annahm, im h. Sacramente im Schooße der Kirche die sacramentale Gestalt annimmt. Auch das Geheimniß seines verborgenen, insbesondere seines Gebetslebens setzt er im Tabernakel fort, nicht minder die Thätigkeit seines öffentlichen Lebens. Wie er damals einherzog, lehrend und wohlthuend, so predigt er vom Altare aus die Tugenden, die er in

sacramentaler Verborgenheit übt, und spendet Licht, Gnade, Trost und Hülfe nach allen Seiten hin. Auch das große Opfer von Golgatha wiederholt er hier unblutiger Weise, dem Vater zu unendlichem Preis, der Kirche und dem Erdkreis zu unvergleichlichem Segen. Und wie im Abendmahlssaale seinen Aposteln, so gibt er sich auch uns als Opferspeise hin, damit wir an seiner Opfergesinnung, seinem Geiste, seinem Leben theilnehmend, alle mit ihm und untereinander und durch ihn mit dem Vater Eins seien.

Auf die hohe Bedeutung des Altarssacramentes weisen auch die mannigfachen Vorbilder des alten Bundes hin. Vorbilder des eucharistischen Opfers sind das Opfer Melchisedech's, das immerwährende Opfer (iuge sacrificium), d. h. das tägliche Lammopfer, ferner das Opfer des Osterlammes, sodann die verschiedenen unblutigen Opfer, insbesondere das tägliche Speiseopfer des Hohenpriesters; auf die sacramentale Gegenwart weist hin der Gnadenthron über der Bundeslade; auf die h. Communion endlich der Baum des Lebens, das Essen des Osterlammes, das Manna, die Schaubrode, die verschiedenen Opfermahlzeiten, sowie das Aschenbrod des Elias.

Auch die verschiedenen Namen, mit denen dieses h. Sacrament unter verschiedenen Gesichtspuncten benannt wird, lassen dessen Erhabenheit erkennen. Um von den vielen die wichtigsten zu nennen, so sind vom Einsetzungsritus und der liturgischen Feier hergenommen die Ausdrücke: coena (Abendmahl) oder mensa Domini, eucharistia, eulogia (Segnung), fractio panis, synaxis (Versammlung) und agape. Auf die äußern Gestalten gehen die Ausdrücke: panis coelestis, supersubstantialis, angelorum, calix benedictionis; auf den Inhalt: corpus Dominicum (Frohnleichnam), sanctissimum, venerabile; auf die Wirkungen: communio und viaticum; auf den Opfercharacter: sacramentum altaris (Meßopfer).

Da eucharistisches Opfer und Sacrament die wirkliche Gegenwart Christi voraussetzen, so ergeben sich für die Besprechung des h. Altarssacramentes naturgemäß drei Unterabtheilungen.

Erste Unterabtheilung.

Die wirkliche Gegenwart Christi im h. Sacramente und die Weise dieser Gegenwart.

§. 6.

Beweis der wirklichen Gegenwart.

1. Gegner der realen Präsenz und des Altarssacramentes überhaupt sind zunächst die Gnostiker und Manichäer der verschiedenen Jahrhunderte. Da laut ihnen die Materie der Sitz des Bösen ist, so verwerfen sie die Sacramente, speciell das h. Altarssacrament.

Streitigkeiten über dieses h. Sacrament entstanden erst im 9. Jahrhundert, und zwar in der abendländischen Kirche. Der Mönch Paschasius Radbertus hatte in seiner Schrift De corpore et sanguine Domini den Satz aufgestellt, daß der eucharistische Leib Christi mit dem aus Maria geborenen identisch sei. Dieser Satz fand einzelne Gegner, die übrigens nur eine genauere Formulirung desselben wünschten, um kapharnaitischen Vorstellungen, die aber dem Paschasius fernelagen, vorzubeugen. Rhabanus Maurus u. a. unterschieden deßwegen schärfer und lehrten, der eucharistische Leib sei zwar der Substanz nach (naturaliter) identisch mit dem natürlichen Leibe Christi, nicht aber der Erscheinungsweise nach (specialiter).

Gegen den Inhalt jenes Satzes aber erhob sich Scotus Erigena. Derselbe behauptete, das Altarssacrament sei nur eine Figur, ein Bild unserer jetzt geistigen, dereinst wirklichen (pantheistischen) Vereinigung mit Christus und Gott[1]), während Paschasius mit Recht zwischen Figur (die umhüllenden Gestalten) und Wahrheit (Christi Leib) unterschieden hatte. Auch die Ubiquitätslehre findet sich bereits bei Scotus, indem er die menschliche Natur Christi nach der Himmelfahrt in die göttliche Wesenheit aufgehen ließ[2]).

In die Fußstapfen Erigena's trat im 11. Jahrh. Berengar. Derselbe läugnete die Wesensverwandlung und die reale Präsenz; die Eucha=

---

1) Die dem Mönche Ratramnus angehörige Schrift De corpore et sanguine Domini, welche die Ausdrucksweise des Paschasius ebenfalls präcisiren will, ist ihrerseits in der Darstellung noch weniger genau und scheint sich der Auffassung Erigena's zu nähern. Doch hat sie diesen letztern wohl nicht zum Verfasser. Vgl. Funk, Lehrb. der Kirchengesch. 3. Aufl. S. 243 und Schwane III. S. 630 ff.

2) Vgl. Stöckl, Phil. des Mittelalters. I. S. 111 und 116.

ristie ist ihm bloß Figur und Bild des Leibes und Blutes sowie des Todes Christi. Nur eine höhere, himmlische Kraft verbindet sich mit den eucharistischen Elementen für diejenigen, die ihrem Empfange kein Hinderniß entgegenstellen. Manche Anhänger Berengar's vertheidigten die sog. Impanation, d. h. eine Art hypostatischer Union Christi mit der Brod- und Weinsubstanz; andere nahmen nur eine theilweise Verwandlung des Brodes und Weines an. — Gegen Berengar schrieben insbesondere Lanfrank, Hugo von Langres, Guitmund, Alger und Durandus, Abt von Troarn.

Aus dem 12. Jahrh. sind einige Fanatiker und spiritualistische Schwärmer, z. B. Tanchelm, Peter von Bruys und Heinrich von Lausanne als Gegner des Altarssacramentes zu nennen. Im 14. Jahrh. läugnete Wiclef die Verwandlung von Brod und Wein. Ob er aber die wirkliche Gegenwart Christi im Brode gelehrt, oder nur gleich Berengar an eine höhere Kraft gedacht hat, ist nicht recht klar.

Von den Reformatoren hielt Luther an der realen Präsenz fest, läugnete aber die Wesensverwandlung. Karlstadt, Zwingli, Oecolampad hingegen behaupten, Brod und Wein seien nur ein Zeichen, Bild, Figur des Fleisches und Blutes Christi. Demgemäß geben sie den Einsetzungsworten den Sinn: Dieses bedeutet meinen Leib; oder, was in der Sache keinen Unterschied macht: Dieses ist ein Bild meines Leibes. Dementsprechend wird Christus im Abendmahle nur geistig empfangen, sofern er in der gläubigen Vorstellung und Erinnerung gegenwärtig wird. Calvin endlich behauptete, nur die Kraft des Fleisches und Blutes Christi sei mit dem Brode und Weine verbunden.

2. Dem Gesagten zufolge war die Lehre von der realen Präsenz bis zum 9. Jahrh. kaum Gegenstand eines directen häretischen Angriffes. Der gemeinsame Glaube der alten Kirche, der occidentalischen wie der orientalischen, spricht sich so klar wie möglich in den alten Liturgien aus[1]). Er fand seinen

---

1) Um aus der Liturgie des h. Marcus eine Probe zu geben, so sagt der Priester von der h. Eucharistie: Corpus et sanguis Emmanuelis Dei nostri hoc est vere, amen; und fährt dann fort: Credo, credo, credo et confiteor usque ad ultimum spiritum, quod sit ipsa caro vivifica unigeniti Filii tui et Salvatoris N. J. Chr. Accepit ipsam ex s. domina nostra deipara et semper virgine Maria. — Aehnliche Sätze (vgl. Assemani, Cod. lit. eccl. univ. Rom 1749; — Renaudot, Liturg. orient. coll. Paris 1716; — Muratori, Lit. Rom. Venedig 1748; — Mabillon, De Liturg. gallic. Paris 1729) finden sich in den Liturgien des h. Basilius, Gregor, Dionysius Areopag. und in der gallikanischen Liturgie.

solennen Ausdruck in der Erklärung der II. Synode von Nicäa, die schon anticipirend die spätern Irrthümer richtet[1]).

Die vom 9., bez. 11. Jahrh. an beginnenden Controversen und häretischen Angriffe führten naturgemäß zu genaueren kirchlichen Definitionen und zu eingehenden theologischen Untersuchungen. Die verschiedenen kirchlichen Synoden gegen Berengar, insbesondere die von Rom (1079), betonten die Verwandlung der Wesenheit von Brod und Wein in den wahren Leib Christi. der, von Maria geboren, jetzt im Himmel thront, und verwarfen Berengar's Lehre, daß Christus nur dem Bilde und der Kraft nach gegenwärtig sei[2]). Dazu kommen die kirchlichen Entscheidungen gegen Wiclef, sowie die Erklärung des Florentinums, welche nicht bloß die reale Präsenz, sondern auch schon die Präsenzweise genauer bestimmt[3]).

Nach Lehre des Tridentinums endlich ist das h. Altarssacrament kein bloßes Zeichen oder Bild (signum, figura) des Leibes und Blutes Christi, wie Zwingli und Oecolampad lehrten; auch enthält es nicht lediglich die Kraft des Leibes Christi, wie Calvin behauptete, sondern Christus ist vere, realiter et substantialiter in demselben gegenwärtig[4]).

Das vere et realiter richtet sich gegen die beiden zuerst genannten Häretiker und betont, daß die h. Eucharistie nicht bloß das Bild Christi, sondern in Wahrhrit (vere) Christum selbst enthält. Ebendeßwegen wird

---

1) Nullus aliquando tubarum Spiritus, sanctorum videlicet apostolorum aut illustrium patrum nostrorum incruentum sacrificium nostrum, quod in commemorationem Christi Dei nostri ac omnis dispensationis efficitur, dixit *imaginem corporis eius.* Nec enim acceperunt a Domino sic dicere vel confiteri, sed audiant evangelice dicentem eum: — Ergo liquido demonstratum est, quod nusquam Dominus vel apostoli aut patres sacrificium incruentum per sacerdotem oblatum dixerunt imaginem, sed ipsum corpus et ipsum sanguinem. Et ante consecrationis quidem consummationem quibusdam s. patrum pie visum est nominare *antitypa*, — post consecrationem vero corpus proprie et sanguis Christi dicuntur et sunt et creduntur. Vgl. Mansi, XIII. S. 263 f.

2) Vgl. Denz. n. 298.

3) Denz. n. 477—479; n. 593.

4) S. q. negaverit, in ss. eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate D. N. J. Chr., ac proinde totum Christum, sed dixerit, tantummodo esse in eo ut in signo vel figura aut virtute, a. s. Sess. 13. can. 1. Vgl. can. 8 und c. 1.

Christus nicht bloß in der gläubigen Vorstellung (spiritualiter), sondern in Wirklichkeit (realiter) empfangen. Das substantialiter ist gegen Calvin gerichtet und betont, daß Christus nicht etwa bloß seiner Kraft, sondern seiner ganzen Wesenheit oder Substanz nach im h. Sacramente gegenwärtig sei.

3. Vom Standpunct der h. Schrift aus sind schon die Verheißungsworte vollauf beweisend, in denen Christus tags nach der wunderbaren Brodvermehrung in der Synagoge von Kapharnaum sein Fleisch zur Speise und sein Blut zum Tranke verheißt[1]). Daß Christus im ersten Theile seiner Rede (Joh. 6, 28—52) bildlich spricht und vorzugsweise den Glauben an ihn als eine geistige Speise hinstellt, ist klar genug und ist eine Redeweise, die der h. Schrift nicht fremd ist[2]). Ebenso klar ist aber, daß von V. 52 an eine wesentlich andere Speise, Christi wirkliches Fleisch und Blut, Gegenstand der Rede ist.

a) Im ersten Theile ist nämlich Rede von einer gegenwärtigen Speise, einem Brode, welches der Vater gibt, und es wird mehrmals ausdrücklich bemerkt, daß unter diesem Brode der Glaube an Christus zu verstehen sei[3]). Im zweiten Theile aber ist Rede von einer zukünftigen Speise, einem Brode, welches Christus selbst gibt, und es wird ausdrücklich und wiederholt betont, daß unter dem Brode und dem Tranke Christi Fleisch und Blut zu verstehen sei.

b) Die Ausdrücke ‚Christi Fleisch essen' u. s. w. müssen so lange im eigentlichen Sinne verstanden werden, als kein triftiger

---

1) Et panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. Litigabant ergo Judaei ad invicem dicentes: Quomodo potest hic nobis carnem suam dare ad manducandum? Dixit ergo eis Jesus: Amen, amen dico vobis, nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die. Caro enim mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem, et qui manducat me, et ipse vivet propter me. Hic est panis, qui de coelo descendit; non sicut manducaverunt patres vestri manna et mortui sunt. Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum. Joh. 6, 52—60.

2) Vgl. Spr. 9, 5; Ecclus 15, 3; Jer. 15, 16; Am. 8, 11.

3) So heißt es v. 35: Ego sum panis vitae; qui venit ad me, non esuriet, et qui credit in me, non sitiet unquam.

Grund uns nöthigt, einen bildlichen Sinn anzunehmen. Nun ist aber jeder bildliche Sinn geradezu ausgeschlossen. An jenen bildlichen Sinn nämlich, welchen Zwingli jenen Worten gab, indem er das Essen und Trinken von der frommen, gläubigen Erinnerung an den leidenden Christus verstand, kann nicht gedacht werden, da Christi Rede so den Juden unverständlich geblieben wäre. Jener bildliche Sinn aber, den die Worte nach biblischem und jüdischem Sprachgebrauch bisweilen wirklich haben, ist im Zusammenhang unserer Stelle schlechthin unmöglich. Denn ‚jemandes Fleisch essen, heißt nach jüdischer Anschauung ihm schwere Kränkung zufügen [1]; Blut aber, oder gar Menschenblut zu trinken geben, den Juden gräuelhaft, galt als ein Zeichen göttlicher Verwerfung [2].

c) In der That verstanden die Juden und Jünger die Worte Christi im eigentlichen Sinne. Und obgleich sie stritten, und auch selbst viele Jünger murrten und Christum verließen, zeiht der Herr seine Zuhörer keines Mißverständnisses, sondern hält feierlichst sein Wort aufrecht, auf die Gefahr hin, daß auch seine Apostel ihn verließen.

Nur dieses Eine bemerkt der Herr, daß selbstredend nicht jener rohsinnliche Genuß seines Fleisches gemeint sei, an den die Kapharnaiten dachten; denn der Geist sei es, der lebendig mache, das Fleisch nütze nichts [3]. Mit anderen Worten, es handle sich um eine geheimnißvolle Weise des Genusses, die nicht der fleischliche Sinn erfasse, wohl aber der Geist, in dem der übernatürliche Glaube lebt. Oder auch, wie andere erklären, nicht das grob materielle todte Fleisch sei gemeint, sondern das wunderbar umgestaltete und verklärte, mit der Seele und Gottheit verbundene und so lebendige und lebendigmachende.

Auch das Tridentinum (sess. 21 c. 1) argumentirt aus den Verheißungsworten, vermeidet aber geflissentlich eine authentische Erklärung derselben. Nach einfacher und natürlicher Exegese und nach aller kirchlichen Tradition ist übrigens der Sinn so klar und so ausgemacht, daß eine lediglich bildliche Erklärung temerär sein würde. — Wenn einzelne Theologen vom 15. Jahrh. an (Gabriel Biel, Cajetan, Tapper u. a.) die Stelle

---

1) Vgl. z. B. Ps. 26, 2; Mich. 3, 3; Gal. 5, 15.

2) Vgl. Weish. 11, 7; Off. 16, 6.

3) Sciens autem Jesus apud semetipsum, quia murmurarent de hoc discipuli eius dixit eis: Hoc vos scandalizat? Si ergo videritis Filium hominis ascendentem ubi erat prius? Spiritus est, qui vivificat, caro non prodest quidquam; verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt. Joh. 6, 62 ff.

von der geistigen Aneignung des leidenden Christus deuteten, so kommen solche vereinzelte Ausnahmen um so weniger in Betracht, als diese Deutung durch die husitischen Calixtiner veranlaßt wurde, welche sich auf diese Stelle zur Forderung des Laienkelches beriefen.

4. Ebenso klar wie die Verheißungsworte sind die Worte der Einsetzung. Dieselben finden sich, in wesentlicher Uebereinstimmung, bei den drei ersten Evangelisten sowie beim h. Paulus [1]), während die Worte der Verheißung nur vom h. Johannes mitgetheilt werden. Die Einsetzungsworte, soweit sie für unsere Beweisführung belangreich sind, haben nach übereinstimmender Darstellung der zwei ersten Evangelisten folgenden Wortlaut: Hoc est corpus meum (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου); Hic est enim sanguis meus (τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου).

Das τοῦτο bezeichnet nicht gerade den terminus a quo, das Brod, auch nicht, wie Alexander von Hales und der h. Bonaventura wollten, das zu verwandelnde Brod. Denn das Brod, bez. das zu verwandelnde Brod ist nicht, oder ist noch nicht der Leib des Herrn. Τοῦτο bezeichnet auch nicht den terminus ad quem, den Leib Christi, denn dann ergäbe sich die Tautologie: Dieses (mein Leib) ist mein Leib. Wir fassen wohl am besten mit Thomas, Suarez u. a. das τοῦτο unbestimmt und lassen es durch das Folgende inhaltlich näher bestimmt werden: ‚Dieses, was ihr (unter der Brodsgestalt) empfangt, ist mein Leib.‘ Und ähnlich ist das hic est sanguis meus, bez. calix sanguinis mei zu verstehen: ‚Dieses, oder, was dieser Kelch enthält, ist mein Blut.‘

Die Einsetzungsworte sind so einfach und so klar, daß über ihren Sinn ein vernünftiger Zweifel gar nicht möglich ist. Gleichwohl sind gewissen Mißdeutungen gegenüber einige Bemerkungen nothwendig. Unter Verwerfung des natürlichen, buchstäblichen Sinnes behauptete nämlich Zwingli, das est stehe im Sinne von significat, Oecolampad aber, das corpus meum stehe im Sinne von signum, figura corporis mei, und das h. Abendmahl enthalte somit nur einen sinnbildlichen Hinweis auf den zukünftigen, bez. vergangenen blutigen Tod. Diese Deutung ist gänzlich unhaltbar.

a) Sie widerspricht nämlich dem natürlichen Sinne der Worte, den man nur aus zwingenden Gründen verlassen darf, die hier gar nicht vorliegen.

1) Vgl. Matth. 26, 26 ff; Marc. 14, 22 ff.; Luc. 22, 19 ff.; I Cor. 11, 23 ff.

b) Im Gegentheil verlangt der von uns nachgewiesene Sinn der Verheißungsworte auch hier den gleichen Sinn.

c) Der griechische Text stellt in allen vier Berichten die Hingabe des Leibes und die Vergießung des Blutes durch die Präsensform als etwas Gegenwärtiges hin (σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, — αἷμά μου τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον). Folglich handelte es sich beim letzten Abendmahle nicht lediglich um ein Bild des zukünftigen Kreuzopfers, sondern um ein gegenwärtiges Opfer, für euch, wie der Herr überdies hinzufügt, zur Vergebung der Sünden. Das h. Abendmahl selbst ist folglich Opfer, in welchem geheimnißvoll der wirkliche Leib Christi hingegeben und sein wirkliches Blut vergossen wurde.

d) Auch selbst die begleitenden Umstände: das vorausgehende Paschamahl, die Reden, Fußwaschung, die feierliche Segnung und Danksagung, der hohe Ernst der Handlung, lassen doch viel mehr vermuthen, als eine bloße Figur des Leibes und Blutes Christi. Auch handelte es sich um ein Testament des Herrn in seinen letzten Lebensstunden; ein Testament aber vermeidet figürliche Redewendungen und befleißigt sich einer einfachen und natürlichen Sprache.

Wenn Zwingli einwendet, das est sei in der h. Schrift öfters dem significat gleichbedeutend, so ist das kein Beweis, daß dieses auch bei den Einsetzungsworten der Fall sei. Im Gegentheil liegen hier die Dinge ganz anders, als bei den Texten, welche Zwingli beibringt. In den Einsetzungsworten nämlich wird nicht gesagt, daß dieses Brod der Leib Christi sei, sondern wird das unbestimmte Subject τοῦτο dahin bestimmt, daß es Christi Leib, Christi Blut sei. Nichts nöthigt uns, hier einen uneigentlichen, bildlichen Sinn anzunehmen, und auch die vier biblischen Berichterstatter geben nicht die leiseste Andeutung eines bildlichen Sinnes. Und so ist die buchstäbliche Deutung die allein berechtigte. Die Texte Zwingli's hingegen sind nothwendig für figürliche Redeweisen anzusehen. Denn wenn von einem bestimmten Dinge ausgesagt wird, daß es etwas ganz anderes, von ihm verschiedenes sei, so kann das unmöglich in jeder, sondern nur in gewisser Beziehung, also nur im uneigentlichen und bildlichen Sinne richtig sein. Dahin gehören die Stellen: Septem boves septem anni sunt; — cornua decem decem reges erunt; — ager est mundus; — ego sum vitis, vos palmites; — petra autem erat Christus[1]). Zum Ueberfluß kennzeichnet durchweg die

1) I Mos. 41, 26; Dan. 7, 24; Matth. 13, 38; Joh. 15, 1; I Cor. 10, 4.

h. Schrift selbst derartige Sätze als figürliche und deutet sie entsprechend. — Die von Zwingli besonders betonte Stelle: Est enim (agnus paschalis) phase i. e. transitus Domini[1]), paßt erst recht nicht. Der Sinn ist nach dem Urtexte: „Das also (die vorher mitgetheilte rituelle Vorschrift über das Paschalamm) ist das Pesach (transitus) für oder dem Jehova", d. h.: In dieser Weise sollt ihr zur Ehre Jehova's jetzt und später den Vorübergang des Würgengels feiern[2]).

Der weitern Einwendung gegenüber, die aramäische Sprache habe kein eigenes Wort für significare, weist Card. Wiseman in seinen Horae syriacae nach, daß jene Sprache umgekehrt einen großen Ueberfluß von etwa 50 Ausdrücken und Wendungen hat, durch welche sich der Begriff des significare wiedergeben läßt.

Wenn man drittens einwendet, in der ursprünglichen aramäischen Form der Einsetzungsworte habe das est ganz gefehlt, so folgt hieraus nur, daß gerade das einfache und selbstverständliche est zu ergänzen ist, nicht aber irgend ein anderes beliebiges und fernliegendes Wort.

Wenn endlich der Herr Matth. 26, 29 bemerkt: Non bibam amodo de hoc genimine vitis, so bezieht er sich, wie Luc. 22, 16 f. zu verstehen gibt, wohl nicht auf den eucharistischen, sondern auf den vorausgegangenen Paschakelch. Aber auch selbst die Beziehung auf den eucharistischen Kelch begründet keine Schwierigkeit. Das h. Blut wird in demselben Sinne ein Erzeugniß des Weinstockes (Wein) genannt, wie die h. Väter und der h. Paulus selbst (I Cor. 10, 16) die h. Eucharistie ein Brod nennen. Es geschieht dieses entweder mit Rücksicht auf die ehemalige Brod- und Weinsubstanz, oder mit Rücksicht auf die äußere Erscheinung (die Accidenzien), oder endlich mit Rücksicht darauf, daß die h. Eucharistie im eminenten Sinne Brod und Wein, d. h. Nahrung für die Seele ist.

5. An dritter Stelle sind die beiden Aussprüche des h. Paulus im 1. Corintherbriefe zu erwähnen. — An der ersten Stelle warnt der Apostel seine Leser vor der Theilnahme an den Götzenopfermahlzeiten, indem er auf das christliche Opfermahl, die Theilnahme am Leibe und Blute Christi hinweist. Wie könnte nämlich jemand Christi Fleisch und Blut genießen und dabei ein Opferfleisch, welches im Grunde den Dämonen dargebracht wird[3])? — Der Apostel bezeugt also die reale Gegenwart

---

1) II Mos. 12, 11.

2) Vgl. zu dieser Stelle Keil, Bibl. Commentar über die Bücher Moses.

3) Fugite ab idolorum cultura! Ut prudentibus loquor, vos ipsi iudicate, quod dico. Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? et panis, quem frangimus, nonne par-

in doppelter Weise, einmal direct, indem er ausdrücklich vom Fleische und Blute Christi redet; sodann indirect, indem er in der gleichzeitigen Theilnahme am christlichen und heidnischen Opfermahle einen Frevel findet, der unmöglich sein sollte. Von einem so großen und eigenartigen Frevel könnte aber keine Rede sein, wenn es sich im h. Sacramente bloß um ein Symbol des Leibes und Blutes Christi handelte.

Von gleicher Beweiskraft ist die weitere Mahnung des Apostels, vor dem Genusse des eucharistischen Brodes und Weines uns zu prüfen, da der unwürdige Genuß ein Frevel am Leibe und Blute Christi selbst sei[1]). Ist die h. Eucharistie nichts anderes als Symbol, als Brod und Wein, wie kann dann von einem unwürdigen Genusse, von einem Frevel an Christus selbst und von einem Strafgerichte Rede sein, welches, wie der Apostel bezeugt, in Form plötzlicher Krankheit und selbst jähen Todes über viele Corinther erschütternd hereinbrach?

6. Die Väter wurden durch häretischen Widerspruch kaum herausgefordert, über die reale Präsenz eingehend zu sprechen; vielmehr gestattete ihnen die bis zum 6. Jahrh. herrschende Arcandisciplin nur mit großer Zurückhaltung über die h. Sacramente, speciell über die h. Eucharistie zu reden und zu schreiben[2]). Gleichwohl ist, wie die Hoheit des Mysteriums es erwarten läßt, das patristische Material, und zwar vom 1. Jahrh. an, so reich, daß

---

ticipatio corporis Domini est? — Quid ergo? dico, quod idolis immolatum sit aliquid? aut quod idolum sit aliquid? Sed quae immolant gentes, daemoniis immolant et non Deo; nolo autem vos socios fieri daemoniorum. Non potestis calicem Domini bibere et calicem daemoniorum; non potestis mensae Domini participes esse et mensae daemoniorum. I Cor. 10, 14—16, 19—21.

1) Itaque quicumque manducaverit panem hunc vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini. Probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat et de calice bibat. Qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit, non diiudicans corpus Domini. Ideo inter vos multi infirmi et imbecilles, et dormiunt multi. I Cor. 11, 27 ff.

2) Die Arcandisciplin verfolgte den doppelten Zweck, einmal die Katechumenen nur allmählich mit den christlichen Mysterien bekannt zu machen, sodann diese Mysterien vor den profanen Ohren der Heiden zu verbergen und gegen Verlästerung zu schützen. Vgl. Matth. 7, 6. — Näheres bei Schwane, I. S. 454 ff. 2. Aufl. — Wandinger, im neuen Kirchenlexikon. I. S. 1234 ff.; — auch bei Hurter, Comp. III. n. 325. ad 3. 8. Aufl.

wir auf eine übersichtliche Darstellung der Hauptgedanken uns beschränken müssen.

a) Laut den Väter (Cyrill v. Alex., Chrysostomus, Hieronymus) verhalten sich die alttestamentlichen Vorbilder (Opfer Melchisedech's, Manna, Osterlamm) zur h. Eucharistie wie Schatten zum Licht, was keinen Sinn hätte, wenn Brod und Wein auch nur eine Figur des Leibes und Blutes Christi wären.

b) Die Väter sprechen direct unsere Lehre aus. Schon die Doctrina apostolorum aus dem 1. Jahrh. dankt, wohl unter dem Einfluß der Arcandisciplin, dem himmlischen Vater pro sancta vite David, quam indicasti nobis per Jesum puerum tuum [1]). — Was wir in der h. Eucharistie genießen, lehren ganz klar die Väter, ist nicht gewöhnliches Brod und gewöhnlicher Wein, sondern Christi Leib und Christi Blut [2]); derselbe Leib, der, aus Maria geboren, gekreuzigt wurde und auferstand [3]); dasselbe Blut, welches aus der Seitenwunde Christi floß [4]).

c) Und als hätten die Väter schon im voraus die Irrlehrer des 16. Jahrh. treffen wollen, so erklären sie es für einfältig und thöricht, die Einsetzungsworte im figürlichen Sinne zu nehmen [5]).

---

1) Das „Erzeugniß der Rebe David's" zur Bezeichnung speciell des eucharistischen Blutes findet sich auch sonst, z. B. bei Clemens Alex. und Origenes. Vgl. in Funk's Ausgabe der Doctrina die Noten zu c. 9.

2) Neque enim ut communem panem neque ut communem potum ista sumimus, sed — edocti sumus esse incarnati illius Jesu et carnem et sanguinem. Justin, Apol. I. n. 66. Vgl. Gregor von Nazianz, Ep. 171.

3) (Docetae) ab eucharistia et oratione abstinent, eo quod non confitentur, eucharistiam carnem esse salvatoris nostri Jesu Christi eam, quae pro nobis passa est et quam Pater sua bonitate suscitavit. Ignatius, ad Smyrn. c. 7. Vgl. Irenäus (unten unter h) und (in der zweitfolgenden Note) Anastasius Sinaita.

4) Hoc quod in calice est, illud ipsum est, quod ex latere fluxit. Johannes Chrys. Hom. 24 in I ad Cor. n. 1. Vgl. Ambrosius, De myst, c. 9 und den Verfasser der Schrift De sacramentis. 1. 4. c. 4 u. 5.

5) Non enim figura corporis est neque figura sanguinis, ut quidam stupida mente nugati sunt, sed secundum veritatem sanguis et corpus Christi. Macarius Magnes († gegen 415), Fragm. ex l. 3. apol. Evang. (Migne, ser. gr. T. 5. S. 348). — Absit ut dicamus, sacram communionem esse tantum figuram corporis Christi aut simplicem panem, sed vere ipsum corpus et sanguinem Christi Filii Dei suscipimus incarnati et nati ex s. Dei genitrice semper virgine Maria. Anastasius Sinaita, Hodeg. c. 23. Ebenso ausdrücklich verwerfen die Figur (τύπος)

Denn in der h. Communion vereinigt sich Christus nicht lediglich dem Affecte (dem Glauben) nach mit uns, sondern in Wahrheit und physisch[1]).

d) Dementsprechend mahnen die Väter, die h. Eucharistie nicht nach den körperlichen Sinnen (Auge, Geschmack u. s. w.) zu beurtheilen, sondern nach dem Glauben im Anschluß an die Worte Christi[2]).

e) Die Väter weisen auf die großen Wunder hin, welche gerade auf Grund der realen Präsenz sich in der h. Eucharistie vollziehen, z. B. daß der Eine Christus ganz und ungetheilt zu gleicher Zeit an zahllosen Orten gegenwärtig sei; daß Christus beim letzten Abendmahle sich selbst in den Händen getragen habe; daß mit der h. Eucharistie der Himmel sich auf die Erde senke[3]).

f) Die Väter weisen auf gewisse Wirkungen der h. Communion hin, welche die reale Präsenz voraussetzen, z. B. daß sie uns Löwenstärke gebe und unsere Leiber an der Unsterblichkeit des Leibes Christi theilnehmen lasse[4]).

g) Die Väter fordern Reinheit der Seele und des Leibes und eine ehrfurchtsvolle Haltung beim Empfange der h. Communion; Hände, reiner als der Sonnenstrahl, denn unwürdige Hände gleichen den Händen der Henker, die sich an Christus vergriffen[5]); Nüchternheit des Leibes, Ehrfurcht und Anbetung beim

---

Cyrill v. Alex. in Matth. 26, 27 und Johannes Damasc., De orth. fide l. 4. c. 13.

1) Animadvertere operae pretium est, Christum non dicere, se dumtaxat in nobis futurum secundum relationem aliquam affectualem, sed et per participationem physicam. Cyrill von Alex. in Joh. l. 10. c. 2 (zu Joh. 15, 1). Vgl. Hilarius, De Trin. l. 8. n. 13 f.

2) Vgl. Cyrill v. Jerus. Cat. myst. 4. c. 6 u. 9. und Johannes Chrys. Hom. 82 al. 83 in Matth. n. 5.

3) Ferebatur enim Christus in manibus suis, quando commendans ipsum corpus suum ait: *Hoc est corpus meum.* Augustinus, in Ps. 33 n. 10. Vgl. Gregor von Nyssa, Or. cat. c. 37 und Joh. Chrys. De sacerd. l. 3. n. 4.

4) Ut leones ergo ignem spirantes a mensa illa recedamus diabolo terribiles. Joh. Chrys. Hom. 45 al. 46 in Joh. n. 3. — Immortale corpus (Christi), cum fuerit intra eum, qui sumpsit, totum quoque transmutat suam in naturam. Gregor von Nyssa a. a. O. Vgl. Cyrill von Alex. in Matth. 26, 26.

5) Qua ergo puritate non oporteat eum esse, qui hoc fruitur sacrificio? quibus radiis solaribus non puriorem manum? Joh. Chrys.

Empfang; äußerste Vorsicht, damit nicht das kleinste Theilchen, kostbarer als Gold und Edelgestein, zu Boden falle und verunehrt werde[1]).

h) Endlich weisen die Väter darauf hin, daß mit dem Dogma von der realen Gegenwart des wahren Gottmenschen Christus verschiedene Irrlehren, z. B. die der Doketen und der Nestorianer unvereinbar seien[2]); nicht minder die Läugnung der Auferstehung seitens der Gnostiker, da ja die h. Communion unserm Leibe die Unsterblichkeit mittheile[3]).

Wenn einzelne Väter und Schriftsteller (Tertullian, Cyrill von Jerus., Basilius, Augustinus u. a.) die h. Eucharistie bisweilen eine Figur, Symbol, Typus (auch wohl Antitypus) des Leibes und Blutes Christi nennen, so wollen sie die reale Gegenwart nicht ausschließen, wie aus den oben angeführten, klaren Aussprüchen hervorgeht. Sie denken bald an die eucharistische Materie vor der Consecration, bald an die Gestalten, die als sinnbildliche Zeichen den sacramentalen Christus umhüllen; oder der sacramentale Genuß des Fleisches und Blutes Christi ist ihnen ein Symbol der geistigen Vereinigung mit Christus, oder auch der spätern himmlischen Vereinigung mit ihm. Bisweilen wird das Essen des Fleisches Christi auch insofern eine Figur genannt, als dasselbe nicht im grobsinnlichen, kapharnaitischen, sondern im höheren Sinne zu verstehen ist, da wir Christus nicht in seiner natürlichen, sondern in höherer, sacramentaler Daseinsweise empfangen[4]).

Daß in den Streitigkeiten des 9. Jahrh. nicht die reale Präsenz in Frage stand, sondern nur die Präsenzweise, wurde schon S. 28 bemerkt[5]).

Hom. 82 al. 83 in Matth. n. 5. — Zelus fidei ingemit, — christianum eas manus admovere corpori Domini, quae daemoniis corpora (i. e. imagines deorum) confecerunt. — Semel Judaei Christo manus intulerunt; isti quotidie corpus eius lacessunt. Tertullian, De idol. c. 7.

1) Vgl. Augustinus, Ep. 54. c. 6 (ad Januarium) und Cyrill von Jerus. Cat. myst. 5. c. 21 u. 22.

2) Vgl. oben unter b den Ausspruch des h. Ignatius, ferner Cyrill, Adv. Nest. l. 4. c. 5.

3) Quomodo dicunt, carnem in corruptionem devenire et non percipere vitam, quae corpore Domini et sanguine alitur. Irenäus, l. 4. c. 18. n. 5.

4) Schon das oben S. 30 angeführte Concil von Nicäa, ebenso der h. Joh. von Damascus (De orth. fide l. 4. c. 13) präcisiren den Sinn des Ausdruckes durch die eine oder andere der angeführten Erklärungen.

5) Zur Väterlehre vgl. Bellarmin, De euch. l. 2. — Nicole und Arnauld (in dieser Materie correct): Perpétuité de la foi de l'église

§. 7.

Das Zustandekommen der sacramentalen Gegenwart, die Transsubstantiation und der Fortbestand der Accidenzien.

1. Nach katholischem Dogma wird Christus im h. Sacramente dadurch gegenwärtig, daß Brod und Wein in sein allerh. Fleisch und Blut verwandelt werden.

Diese Verwandlung wird zunächst selbstredend von allen denjenigen geläugnet, welche die reale Präsenz läugnen. Luther weiterhin nahm zwar die reale Präsenz an, verwarf aber die Verwandlung; er vertrat die sog. Consubstantiation, d. h. die gleichzeitige Anwesenheit des Leibes Christi mit dem Brode (in, sub, cum pane). Einige Berengarianer nahmen nur eine theilweise Verwandlung der Brod- und Weinsubstanz an, während andere die sog. Impanation behaupteten, d. h. die hypostatische Vereinigung Christi mit der Brod- und Weinsubstanz[1]). Diese letztere Ansicht findet sich außerdem, nicht zwar bei Rupert von Deutz, wohl aber bei dem Dominikaner Johannes von Paris (13. Jahrh.), der diese Auffassung noch für eine freie theologische Meinung ansah. Vielleicht gehört auch der protestantische Theologe Osiander zu den Vertretern der Impanation[2]).

a) Schon die römische Synode v. J. 1079 lehrt gegen Berengar, daß Brod und Wein in Christi Fleisch und Blut substantiell verwandelt werden (substantialiter converti)[3]). Der Ausdruck transsubstantiare panem et vinum (bez. transsubstantiatio), der sich zuerst bei den Bischöfen Hildebert von Tours und Stephan von Autun (gegen 1130) findet[4]), ging vom Lateranense IV. an in die officielle Sprache der Kirche über[5]). Laut der genauen Definition des Tridentinums wird Christus im h. Sacramente dadurch gegenwärtig, daß die ganze Substanz

---

touchant l'eucharistie. — Franzelin, De euch. th. 8—10. — Schwane, I. S. 446 ff. II. S. 773 ff. — Schanz a. a. O. S. 333 ff.

1) Vgl. Brischar im neuen Kirchenlexicon II. S. 404 und Schwane, III. S. 641 u. 659.

2) Vgl. Aloys Schmid im neuen Kirchenlexicon. VI. S. 618 ff. und Doyen, Die Eucharistielehre Ruperts von Deutz. Metz 1889.

3) Denz. n. 298.

4) Vgl. Morgott, Der Spender der Sacramente. S. 77.

5) Denz. n. 357 u. 388.

des Brodes in seinen allerh. Leib, die ganze Substanz des Weines in sein allerh. Blut verwandelt wird. Die Brod- und Weinsubstanz, sagt das Concil, sind im h. Sacramente nicht mehr vorhanden und nur die sinnfälligen Erscheinungen (Species, Accidenzien) bleiben. Das Tridentinum fügt noch hinzu, daß die katholische Kirche diese wunderbare und einzigartige Verwandlung sehr passend eine Transsubstantiation nenne[1]).

b) Die Einsetzungsworte der h. Schrift schließen zunächst die Consubstantiation aus, da Christus nicht schlechthin sagen könnte: ‚Dieses ist mein Leib', wenn gleichzeitig auch das Brod vorhanden wäre. Sie schließen auch die Impanation, die hypostatische Vereinigung des Logos oder Christi oder auch des Leibes Christi mit dem Brode aus. Von einer hypostatischen Union des Leibes Christi mit dem Brode kann nämlich keine Rede sein, weil der Leib als solcher gar keine Hypostase ist. Bei einer hypostatischen Vereinigung Christi oder des Logos mit dem Brode und Weine aber würde Christus von dem Brode und Weine zwar sagen können: Dieses ist mein Brod, mein Wein, nicht aber: mein Leib, mein Blut. Ebensowenig könnte vom Brode und Weine gesagt werden, sie würden hingegeben und vergossen und zwar zur Vergebung der Sünden. Und so erübrigt nur die Totalverwandlung der Brod- und Weinsubstanz, von der die Kirche spricht.

c) Nach Lehre der Väter bleiben nur die äußeren Erscheinungen von Brod und Wein, die Substanzen aber werden durch Gott, durch Christus, durch den h. Geist zum Leibe und Blute Christi, oder werden darein verwandelt oder dazu gemacht[2]). Die Ausdrücke: transferre, transformare, transmutare, (μετασκευάζειν, μεταποιεῖν, μεθιστάναι) sind die in den alten Liturgien und bei den Vätern üblichen Ausdrucksweisen. Auch erläutern letztere die eucharistische Wandlung durch analoge Vorgänge natür-

1) S. q. d., in s. eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine D. N. J. Chr., negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica ecclesia transsubstantiationem aptissime appellat, a. s. Sess. 13. can. 2.

2) Panem corpus suum fecit, bemerkt schon Tertullian Adv. Marc. l. 4. c. 40.

licher oder übernatürlicher Art, z. B. durch Verwandlung der Nahrungsmittel in menschliches Fleisch, des Erdreiches in Pflanzen, des Wassers in Wein auf der Hochzeit von Kana, des Stabes Aaron's in eine Schlange. Für die Möglichkeit eines solchen Wunders aber berufen sie sich auf die Allmacht Gottes, der die Welt erschaffen, das Geheimniß der Incarnation und andere Wunder gewirkt habe[1]).

2. Die eucharistische Wandlung ist also ihrer Gattung nach eine Verwandlung (conversio), d. h., wie die Theologen definiren, ein transitus rei in aliam rem. Im einzelnen sind für eine Verwandlung folgende Bestimmungen wesentlich.

a) Dieselbe verlangt einen doppelten Terminus und eine doppelte Veränderung. Das zu verwandelnde Ding ist terminus totalis a quo, das Product der Verwandlung terminus totalis ad quem. Die Veränderung besteht einmal darin, daß der zu verwandelnde Gegenstand aufhört, etwas zu sein, was er vorher war, indem er etwas verliert (Sein, Seinsweise), was er vorher besaß (term. formalis a quo), sodann darin, daß derselbe etwas wird, was er vorher nicht war, indem er etwas annimmt, was er vorher nicht besaß (term. formalis ad quem).

b) Zu einer Verwandlung ist erforderlich, daß den beiden Termini etwas Gemeinsames verbleibe, indem vom term. a quo etwas auf den term. ad quem übergeht. Denn sonst hätten wir keine eigentliche Verwandlung, kein Uebergehen des Einen in das Andere, sondern ein Aufhören des Einen schlechthin und das Entstehen eines Andern schlechthin.

c) Die Verwandlung als transitus rei in rem bezeichnet einen innerlich zusammenhangenden, einheitlichen Vorgang, so zwar, daß das Eine aufhört und in Folge dessen, auf Grund eines natürlichen oder höheren Gesetzes, das Andere entsteht. Würde ein Ding vergehen, und unabhängig davon etwas Anderes entstehen, so hätten wir zwei getrennte Vorgänge, nicht aber jenen einheitlichen Vorgang, den wir Verwandlung nennen.

Die Verwandlung ist auf natürlichem Gebiete eine accidentelle oder eine formelle, jenachdem ein Ding hinsichtlich einer accidentellen Form oder Beschaffenheit (Figur, Farbe), oder hinsichtlich seiner substantiellen Form einen Wechsel und Wandel erfährt. In letzterem Falle kann man auch von substantieller Verwandlung insofern sprechen, als der

---

1) Vgl. Ambrosius, De myst. c. 9. — Cyrill von Jerus. Cat. myst. 4. c. 2. — Cyrill von Alex. in Matth. 26, 27. — Gregor von Nyssa, Or. cat. 37. — Chrysostomus in Matth. Hom 82 al. 83 n. 5. Joh. von Damascus, De fide orth. 1. 4. c. 13.

Wechsel der substantiellen Form eine wesentliche Veränderung der ganzen Substanz bedingt.

3. Was die eucharistische Wandlung in ihrer specifischen Eigenart ist, ergibt sich aus der angeführten tridentinischen Bestimmung.

a) Es ist Dogma, daß in Folge der Consecration die Substanzen von Brod und Wein als solche im h. Sacramente aufhören. Das Tridentinum lehrt dieses ausdrücklich.

Hieraus folgt, daß die zwei oben angedeuteten Theorien (Consubstantiation und Impanation) häretisch sind. Die Frage, ob es an sich möglich sei, daß die sacramentale Gegenwart auch ohne Verwandlung der Brodsubstanz, also sub pane et cum pane zu Stande komme, ist ohne Zweifel zu bejahen[1]).

b) Da das Tridentinum die eucharistische Wandlung eine mirabilis et singularis conversio, eine transsubstantiatio nennt und ausdrücklich betont, daß vom Brode und Weine nur die Accidenzien übrig bleiben, so dürfte es ebenso Dogma sein, daß auch die einzelnen Bestandtheile der Brod- und Weinsubstanz, Form und Materie, in der h. Eucharistie nicht mehr vorhanden sind[2]).

Demnach sind folgende Anschauungen mindestens als sententiae erroneae oder haeresi proximae anzusehen.

Erstens die vom h. Thomas bekämpfte Ansicht einzelner, daß die substantiellen Formen von Brod und Wein im h. Sacramente übrig bleiben[3]). Denn das Tridentinum sagt ausdrücklich, daß nur die Gestalten bleiben. Zudem können die fraglichen Formen, von der Materie getrennt, ohne specielles Wunder gar nicht existiren.

Zweitens die Lehre des Durandus, daß die Materie übrig bleibe, indem an die Stelle der Brodform die Seele Christi trete. Denn nach dieser Ansicht kann von einer mirabilis et singularis conversio keine Rede sein, sondern nur von einer gewöhnlichen Transformation einer und derselben Materie. Außerdem läßt sich die Frage stellen, ob denn nur die Seele Christi gegenwärtig werde, oder zugleich auch sein wahrer Leib, den er im Himmel besitzt. Im erstern Falle wäre in der Eucharistie gar nicht der wahre Leib Christi, sondern ein anderer, neuer. Im letztern Falle würde folgen, daß Christus unter jeder Gestalt zwei, auf dem ganzen Erdenrund aber zahllose Leiber habe; oder doch, daß seine Seele zugleich substantielle Form einer paene infinitae molis fremdartiger Materie sei,

1) Vgl. Suarez, De sacr. Disp. 49. sect. 1. n. 3.
2) Suarez a. a. O. sect. 3. — 3) q. 75. a. 6.

in welcher er einem fortwährenden Prozesse des Entstehens und Vergehens unterliegt[1]).

Drittens ist auch die in unsern Tagen durch Rosmini vertretene Meinung verwerflich, die Brodsubstanz werde von der Substanz des Leibes Christi absorbirt. Denn auch hier haben wir keine wahre Transsubstantiation; auch würde die Substanz des eucharistischen Leibes nicht völlig identisch mit der des himmlischen und überdies an den verschiedenen Orten von verschiedener Zusammensetzung sein[2]).

Aehnliches gilt viertens von der im 13. Jahrh. durch Johannes von Paris, aber auch sonst vertretenen Anschauung, laut welcher Materie und Form des Brodes fortbestehen, aber nicht in sich selbst als Substanz, sondern nach Weise einer Theilsubstanz, der Substanz des Leibes Christi angegliedert und von ihr getragen. Laut Erklärung der Inquisition vom 7. Juli 1875 kann diese Lehre nicht tolerirt werden[3]).

c) Nach Lehre der Theologen hört die Brod- und Weinsubstanz nicht bloß innerhalb der Gestalten, sondern überhaupt zu existiren auf; die Ansicht einzelner, sie werde der Weltmaterie zugetheilt, wird vom h. Thomas bekämpft[4]). Suarez nennt diese Ansicht sogar höchst temerär, da sie, von anderm abgesehen, die ganze Scholastik gegen sich habe[5]).

Der Sache nach kommt also das Aufhören der Substanzen einer Annihilation gleich. Gleichwohl ist dieser Ausdruck nicht ganz zutreffend, einmal weil die Accidenzien bleiben, sodann weil die göttliche Thätigkeit direct nicht dahin zielt, die Substanzen zu vernichten, was durch eine Suspension der erhaltenden Thätigkeit geschehen müßte, sondern dahin, durch eine positive Action die Accidenzien von der Substanz zu trennen. Daß dann die letztere, weil ihr die zum Fortbestande naturnothwendige Verfassung fehlt, zu existiren aufhört, ist lediglich Folge[6]).

4. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die eucharistische Wandlung ihrer specifischen Eigenart nach conversio substantialis im eminenten Sinne, d. h. transsubstantiatio ist. Während nämlich bei den gewöhnlichen Verwandlungen den beiden Termini ein gemeinsames Subject zu Grunde liegt (Materie),

---

1) Suarez a. a. O.

2) Suarez a. a. O. sect. 4. Rosmini's Sätze wurden 14. Dezember 1887 censurirt. Vgl. den Wortlaut bei Hurter, Comp. III. n. 366.

3) Vgl. den Wortlaut bei Hurter a. a. O., auch Schwane III. S. 659.

4) Q. 75. a. 3. — 5) Disp. 49. sect. 3 n. 9.

6) Suarez, Disp. 50. sect. 7. n. 7 u. 8.

welches beim Wechsel der Formen fortbesteht, hören bei der eucharistischen Wandlung sowohl Form als Materie des Brodes und Weines, also die ganze Substanz auf, damit eine ganz neue Substanz an ihre Stelle trete. — Und weil die eucharistische Wandlung eine Wandlung ist, aber von specifischer Eigenart, so eignen ihr, aber ebenfalls in entsprechender Eigenart, alle jene Bestimmungen, welche dem Gesagten zufolge für jede Verwandlung wesentlich sind.

a) Brod und Wein sind terminus totalis a quo; Christi Fleisch und Blut unter den Gestalten von Brod und Wein term. totalis ad quem. Term. formalis a quo ist die Brod- und Weinsubstanz; term. formalis ad quem Christi Fleisch und Blut. Die doppelte Veränderung besteht darin, daß die Brod- und Weinsubstanz unter den Gestalten aufhört, Christi Fleisch und Blut aber gegenwärtig werden.

b) Das beiden Termini Gemeinsame, welches vom einen auf den andern übergeht, sind die Accidenzien von Brod und Wein.

c) Die eucharistische Wandlung ist ein innerlich zusammenhangender, einheitlicher Vorgang, indem das Aufhören der einen Substanz den Eintritt der andern kraft göttlicher Institution zum Ziele und nothwendig zur Folge hat.

Da laut kirchlicher Definition die sacramentale Gegenwart auf dem Wege der Verwandlung zu Stande kommt, so würde es häretisch sein, wenn jemand zwar die absentia panis und die praesentia Christi behaupten, aber die Verwandlung bestreiten wollte. — Nähme aber ein kirchlicher Lehrer zwar die von der Kirche gelehrte Verwandlung an, unterließe es aber, im Unterrichte von ihr zu sprechen, so würde laut Pius VI. ein solches Verfahren die Lehre der Kirche mangelhaft zum Ausdruck bringen und deßwegen zu häretischen Auffassungen Anlaß geben [1]. — Sollte endlich jemand in der Sache correct denken und sprechen, aber das Wort transsubstantiatio als ungeeignet verwerfen, so würde derselbe nicht bloß temerär und scandalös handeln, sondern sich auch der Häresie verdächtig machen, da er ein Wort verwirft, welches nach kirchlicher Erklärung ein überaus treffender Ausdruck der kirchlichen Lehre ist [2].

5. Die schwierige Frage, in welcher Weise und durch welche göttliche Thätigkeit der sacramentale Christus an

1) Denz. n. 1392. — 2) Suarez, Disp. 50. sect. 1.

die Stelle der Brodsubstanz tritt, wird von den Theologen verschieden beantwortet.

a) Manche nehmen an, Christus werde durch eine actio adductiva vom Himmel her gegenwärtig[1]). Die Wandlung producirt also etwas Accidentelles, eine neue Seinsweise und eine neue Gegenwart Christi an einem neuen Orte. Allerdings ist diese adductio keine gewöhnliche locale Bewegung. Bei letzterer verläßt erstens ein Ding seinen bisherigen Ort, um einen neuen zu gewinnen; Christus aber verläßt den Himmel nicht, sondern gewinnt einen neuen Ort, indem er seine Gegenwart erweitert. Die gewöhnliche locale Bewegung geht zweitens successiv durch das Medium hindurch; die Substanz des Leibes Christi aber wird im Momente, ohne das Medium zu durchschreiten, unmittelbar vom Himmel her gegenwärtig. — Ebendeßwegen ziehen einzelne Vertreter dieser Erklärung statt des Wortes adductio die Bezeichnung constitutio corporis Christi sub speciebus vor[2]). Wenn der h. Thomas bemerkt, Christus werde nicht per motum localem, sondern per conversionem gegenwärtig, so will er vermuthlich ebenfalls nur die locale Bewegung im gewöhnlichen Sinne ausschließen[3]).

b) Suarez hält die actio adductiva für innerlich möglich und erläutert sie sogar durch analoge Vorgänge auf dem Gebiete der reinen Geister. Gleichwohl glauben er und manche andere Theologen[4]), daß die adductio dem Begriffe einer transsubstantiatio oder conversio substantialis nicht völlig entspreche, da sie nicht so sehr conversio substantialis, als vielmehr eine commutatio substantiarum begründe. Die substantielle Verwandlung verlange, daß der sacramentale Christus nicht durch eine accidentelle, locale Veränderung, sondern durch einen substantiellen Vorgang, eine productio unter den Gestalten Dasein gewinne[5]).

Selbstredend, fügen diese Theologen hinzu, empfängt Christi Leib durch die Consecration nicht schlechthin das Sein, da er im Himmel

1) So die Scotisten, Bellarmin, Vasquez, Lugo, in unsern Tagen Oswald, Lehre von den Sacramenten. 1. 4. §. 5. und Gutberlet in Heinrich's Dogmatik. IX. S. 569 ff. Wenn einzelne Theologen (Soto, Alanus) jene göttliche Thätigkeit lieber als eine actio unitiva fassen, durch welche Christi Leib mit den Gestalten verbunden wird, so unterscheiden sie sich nicht wesentlich von den Scotisten. Denn das uniri, das von keinem Theologen geläugnet wird, setzt das adductum esse voraus. Vgl. Suarez, Disp. 50. sect. 4. n. 3. u. 4.

2) So Lugo, De sacr. euch. Disp. 7. sect. 6. — 3) q. 75. a. 2.

4) Lessius, De perf. div. 1. 12. c. 16. — Billuart, De sacr. euch. Diss. 1. a. 7. — Von neuern Theologen: Schouppe, Elementa, II. De euch. n. 187. — Scheeben, Mysterien. §. 72. — Simar, Dogm. II. §. 149. — Franzelin, De euch. th. 13. — Einig, De euch. I. c. 2.

5) Suarez, Disp. 50. sect. 2. n. 12.

bereits existirt; aber er empfängt dasselbe Sein von neuem, durch eine neue göttliche Thätigkeit, an einem neuen Orte und in einer neuen (sacramentalen) Verfassung. Deßwegen ist auch statt des Wortes productio der Ausdruck reproductio (replicatio, quasi-productio) angemessener[1]). Allerdings handelt es sich, der Sache nach, um einen influxus creativus, denn der Leib Christi wird durch die Verwandlung, nicht zwar *ex* pane im strengen Sinne, sondern a pane (als bloßem terminus a quo) und die Wandlungsworte würden Christo überhaupt das Dasein geben, wenn er nicht schon anderswo existirte. Gleichwohl sprechen wir nicht von einer Schöpfung, sondern von einer reproductio oder transsubstantiatio, weil eben die Weise, wie Christus im Sacramente wird, sich von der eigentlichen Schöpfung unterscheidet, die einem nicht existirenden Dinge schlechthin das Dasein gibt, ohne etwas anderes vorauszusetzen, als die göttliche Macht[2]). Die Identität des eucharistischen mit dem himmlischen Leibe ist in der Weise zu erklären, daß ersterer mit letzterem der Substanz nach identisch ist, daß aber diesem Einen Leibe eine mehrfache Existenzweise (modi existendi) eignet und ebenso eine mehrfache Ursprungsweise: Idem corpus substantialiter, non tamen eodem modo productum; primo productum ex Maria Virgine, reproductum ex pane[3]).

Man wird Lugo zugeben müssen, daß schon auf Grund der adductio eine conversio substantiae in substantiam zu Stande kommt und wird nicht beweisen können, daß eine so geartete conversio den kirchlichen Termini (transsubstantiatio, çonversio substantialis) nicht gerecht wird[4]). Mit Recht erklärt aber Lugo auch des Suarez Auffassung für möglich und zuläßig, hält sie jedoch für die schwierigere, was Suarez seinerseits nicht gelten läßt[5]). Wie dem auch sei, das Geheimniß bleibt in jedem Falle Geheimniß. Die Schwierigkeit insbesondere, welche das menschliche Denken in der Einheit und Identität des eucharistischen und des himmlischen Leibes findet, bleibt auch bei Lugo bestehen, in höherm Grade aber wohl bei Suarez. Die Bemerkung des Lessius: Si enim quod periit Deus restituere potest et idem omnino reproducere, cur non possit secundo producere id quod mansit? dient schwerlich zur Aufhellung, da es sich um zu verschiedene Dinge handelt.

6. Nach Lehre des Dogma's hören in Folge der Consecration die Substanzen von Brod und Wein auf und bleiben nur die Species oder Accidenzien übrig[6]). Die Lehre der Kirche

---

1) Suarez, Disp. 49. sect. 1. n. 5. — Disp. 50. sect. 4. n. 14. — Billuart a. a. O.

2) Suarez, Disp. 50. sect. 5. n. 7 ff. — 3) Billuart a. a. O.

4) A. a. O. sect. 2. — 5) Disp. 50. sect. 4. n. 15.

6) Vgl. oben S. 41 das Tridentinum.

setzt also voraus, daß die Accidenzien etwas Reales in sich selbst sind und daß zwischen ihnen und der Substanz ein realer Unterschied besteht, mit andern Worten, daß es sog. absolute Accidenzien gibt, weil sonst ein Fortbestand realer Accidenzien nach Aufhören der Substanz auch selbst durch Gottes Macht nicht möglich wäre.

Unter physischen Accidenzien versteht man alles das, was, ohne die Substanz selbst zu sein, als reale Beschaffenheit, Eigenschaft u. s. w. der Wesenheit physisch inhärirt. Dieselben sind entweder nothwendige oder zufällige, jenachdem sie zum naturgemäßen Ausbau des Dinges nothwendig sind oder nicht; letztere zerfallen in ursprüngliche und später erworbene. — Wichtig ist die Unterscheidung zwischen modalen und absoluten Accidenzien. Erstere sind reale Bestimmungen eines Dinges, die aber in sich selbst kein reales Sein haben, sondern das Ding selbst sind, sofern es unmittelbar in sich selbst sich in einer bestimmten Weise verhält[1]); letztere sind solche Bestimmungen, die in sich selbst ein gewisses Sein besitzen, mag dasselbe auch in seinem Bestande von der Substanz abhängig sein, und die ebendeßwegen von der Substanz wie Ein Sein vom andern real verschieden sind.

Cartesius bestritt das Dasein absoluter Accidenzien und nahm nur modale an. Indessen reale Zusammensetzung in dieser Hinsicht entspricht der Natur der geschöpflichen Dinge im Unterschiede von Gott. Das Dasein absoluter Accidenzien ist überdies auf geistigem Gebiete unzweifelhaft, z. B. Wissenschaft und Tugend, in der übernatürlichen Ordnung z. B. die heiligmachende Gnade; um so mehr sind solche bei den körperlichen Dingen anzunehmen. Absolute Gewißheit freilich in letzterer Hinsicht gibt der Glaube.

Da die cartesianische Schule keine absoluten Accidenzien zugibt, so läugnet sie bei der h. Eucharistie den Fortbestand objectiver realer Accidenzien und versteht unter den Species, von denen das Tridentinum spricht, subjective Erkenntnißbilder, welche Gott wunderbar in unseren Sinnen erzeugt. — Andere modificirten diese Auffassung durch die Annahme, daß Gott vom Orte des h. Sacramentes her durch entsprechende Einwirkung auf das Medium (Aether, Luft) in unsern Sinnen die Vorstellung von Brod und Wein hervorrufe. — Wir läugnen die Möglichkeit solcher Wunder nicht, behaupten aber, daß der Lehre der Kirche

1) Z. B. eine bestimmte Körperhaltung, Zeitlichkeit und Räumlichkeit der Geschöpfe.

nur die Annahme genügt, daß vom Brode und Weine selbst objective, reale Accidenzien übrig bleiben.

a) Ein Sacrament verlangt als wesentlichen Bestandtheil ein objectives, sinnliches Zeichen. Dieser Forderung entspricht aber kein subjectives Erkenntnißbild.

b) Laut dem Tridentinum ist Christus unter den Species und nach Trennung derselben unter jedem Theile ganz gegenwärtig. Folglich kann kein Erkenntnißbild gemeint sein.

c) Ein Concil verbindet mit seinen Worten den hergebrachten Sinn. Nun verstanden aber und verstehen alle Theologen unter den eucharistischen Species die objectiv realen Accidenzien von Brod und Wein. Dazu kommt, daß für Martin V., die Synode von Constanz[1]) und den römischen Katechismus[2]) die Ausdrücke species, accidentia, velamentum panis et vini gleichbedeutend sind.

7. Uebrigens genügt es, ein einziges der eucharistischen Accidenzien als absolutes anzunehmen, falls es geeignet ist, seinerseits Subject und Träger der übrigen zu sein. Eben dieses behauptet die sententia communis der Scholastik von der quantitativen Ausdehnung. Daß dieselbe ein Accidenz des Körpers sei, lehren, von Kant und Cartesius abgesehen, alle Philosophen und Theologen; daß sie absolutes Accidenz sei, lehren, mit Ausnahme der Nominalisten, so ziemlich alle Theologen im Anschluß an Aristoteles.

Das Wesen des Körpers besteht in seiner Zusammensetzung aus sachlich verschiedenen materiellen Theilen (extensio entitativa); ohne sie würde der Körper nicht mehr Körper sein. Die Ausdehnung oder Quantität aber (extensio quantitativa) ist eine Wirkung der Substanz und ein absolutes Accidenz. Sie erscheint zunächst als Kraft, bez. als ein Complex von Kräften (Expansion, Cohäsion, Repulsion), die im innern und äußern Aufbau des Körpers thätig sind. Die Wirkung dieser Kräfte besteht darin, daß durch sie die materiellen Theile ihre Lage und Stellung wie zueinander, so auch im Raum besitzen. Uebrigens muß bei der extensio quantitativa noch weiter unterschieden werden. Dieselbe ist nämlich entweder eine bloße interna (situalis), wenn die ausdehnende Kraft die Theile bloß ihrem Sein nach auseinanderhält und sie zugleich nach ihrer natürlichen Zusammengehörigkeit ordnet und verbindet. Oder sie ist zugleich eine externa (circumscriptiva, actualis), wenn jene Kraft die Theile auch dem Raume nach auseinanderhält und

1) Denz. n. 478, 560, 561. — 2) P. 2. c. 4. q. 7, 25, 26, 43.

sie in einer Weise ordnet und verbindet, daß der eine im einen, der andere im andern Raumtheile sich befindet[1]).

Die äußere, circumscriptive Ausdehnung ist die naturgemäße Verfassung des Körpers. Die ausdehnende Kraft führt, wenn keine höhere Macht ihr Wirken hemmt, nicht bloß die innere, sondern gleichzeitig auch die äußere Ausdehnung naturnothwendig herbei. Man sieht aber auch, wie es ohne Widerspruch denkbar und möglich ist, daß höhere göttliche Macht das Wirken der Naturkraft binde und sie hindere, einem Körper etwa die äußere Ausdehnung im Raume zu geben. In diesem Falle behielte der Körper selbstredend die Fähigkeit, sich im Raume auszudehnen, aber in Wirklichkeit (actu) besäße er die extensio externa nicht, sondern bloß die interna.

Die Quantität ist also absolutes Accidenz. Sie erscheint als eine Kraft oder als ein Complex von Kräften, die im innern und äußern Aufbau des Körpers thätig sind. Diese Kräfte sind freilich von der Substanz abhängig, da sie in ihr ihren Grund und Bestand haben, aber sie haben ein Sein für sich, sofern sie eben Kräfte und als Product der Substanz von dieser selbst verschieden sind. Und so ist auch die weitere scholastische Annahme möglich und widerspruchslos, daß dieses Accidenz durch Gottes Macht von seinem natürlichen Subjecte getrennt werden könne und thatsächlich im h. Sacramente getrennt sei, um jetzt, von göttlicher Macht getragen, sein Dasein fortzusetzen und zugleich die übrigen Accidenzien im Dasein zu erhalten.

Was die neuere Naturwissenschaft anscheinend mit gutem Grunde lehrt, daß nämlich alle Körper durch und durch porös, und daß diese Poren mit einer imponderabelen Materie (Aether) erfüllt seien, ja, daß jedes Molekül und jedes Atom des Körpers mit einer Aethersphäre umgeben sei, und daß vielleicht sogar die ganze Repulsionskraft des Körpers auf die in ihm enthaltene imponderabele Materie zurückzuführen sei, läßt sich zur weiteren Erläuterung unseres Geheimnisses recht wohl verwerthen. Das Dogma lehrt, daß die Brod- und Weinsubstanz aufhöre; daß auch alles dasjenige aufhöre, was mit dem Brode und Weine den Raum erfüllte, lehrt das Dogma nicht. Durch den Einfluß der von Gott getragenen ausdehnenden Kräfte dürfte also die imponderabele Materie in den von ihr erfüllten Raumtheilen festgehalten werden. Und indem sie unter dem Einfluß jener Kräfte nach der Consecration sich genau so verhält,

---

1) In demselben Sinne unterscheiden einzelne Theologen zwischen quantitas intrinseca et extrinseca, oder auch zwischen extensio corporis in ordine ad se und in ordine ad locum.

wie vor derselben, dürfte sie in Verbindung mit jenen Kräften zum Fortbestande der äußern Erscheinungen in derselben Weise mitwirken, wie vor der h. Wandlung. — Vorausgesetzt ist hier also, daß der Aether, der ähnlich der Luft die Körper nicht bloß umgibt, sondern auch zum Theil durchdringt, und an dessen Existenz wohl nicht zu zweifeln ist, zur eigentlichen Substanz des Körpers nicht gehört, sondern durch seine Anwesenheit und die ihm eigenen Kräfte der Substanz nur als ein Hülfsmittel dient, um die ihr gebührende Ausdehnung im Raume zu gewinnen und zu behaupten und die übrigen Accidenzien auszuwirken. Ist aber der Aether Theil der Substanz selbst, so daß er der eucharistischen Verwandlung mitunterliegt, wie Gutberlet annimmt[1]), so dürfte er in der Erklärung der eucharistischen Accidenzien nicht zu verwerthen sein.

8. Zur Erklärung der einzelnen eucharistischen Accidenzien dürfte Folgendes zu sagen sein.

a) Die im Bereiche der Species gegenwärtigen ausdehnenden Kräfte fahren fort, in der ihnen eigenen Weise nach außen hin thätig zu sein, wobei die von ihnen gebundenen Aethertheile, bez. Aethersphären in der angedeuteten Weise concurriren dürften. In Folge dessen empfindet der Tastsinn im Bereiche des ehemaligen Brodes und Weines denselben Widerstand (Resistenz), den er vor der Consecration empfand.

Nach innen halten jene Kräfte, die in jedem Raumtheil sind und wirken, durch Cohäsion zusammen und widerstehen einer Trennung geradeso, wie früher. Erfolgt die Trennung, so erschüttern die widerstrebenden Kräfte durch lebhaften Impuls das angrenzende Medium (Luft) unter derselben Schallerregung, wie bei der Brechung wirklichen Brodes.

Wenn ferner die Species, obgleich sie keine ponderabele Materie enthalten, fortfahren, auf den Tastsinn den Eindruck der Schwere zu machen, so dürfte diese Erscheinung sich dadurch erklären, daß dasjenige, was nach natürlichem Gesetze der Anziehungskraft nicht mehr unterliegt, wunderbarerweise fortfährt, dem Einfluß dieser Kraft sich hinzugeben.

b) Die weitern sinnlichen Qualitäten (Farbe, Geschmack, Geruch) sind auf eine bestimmte Beschaffenheit der Körper und auf eine bestimmte Wirkungsweise der in ihnen und in ihren kleinsten Theilen thätigen Kräfte zurückzuführen.

In den eucharistischen Species binden also die vorhandenen wirkenden Kräfte so, wie vor der h. Wandlung, gewisse Lichtstrahlen und werfen andere zurück, so daß die Farben von Brod und Wein bestehen bleiben. — Gerade so wie früher reizen jene Kräfte durch ihren Impuls die Nerven des Geschmacksinnes und erzeugen so den Geschmack von Brod und Wein.

---

1) A. a. O. S. 659.

Der Geruchsinn wird dadurch afficirt, daß ein Körper gewisse ätherische Theilchen ausscheidet, die auf die Nerven des Organes irritirend wirken. Da nun die in den Species thätigen Kräfte fortfahren, gerade so, wie früher, zu wirken, so fahren sie auch fort, jene kleinsten Theilchen der Accidenzien aus dem Bereiche der Species auszuscheiden. Weil nun aber in jenen Theilchen, die für sich allein nicht complete Accidenzien von Brod und Wein sind, nach ihrer Ausscheidung die sacramentale Gegenwart sofort aufhört, so bleiben sie nicht subjectlos, sondern empfangen, wie im folgenden §. zu zeigen, durch Gottes Allmacht die frühere Materie zurück und wirken so auf den Geruchssinn ein[1]).

§. 8.

Weise, Dauer und Ende der sacramentalen Gegenwart. Anbetung des h. Sacramentes.

1. Auf Grund der tridentinischen Lehre haben wir den weitern Satz als Dogma anzusehen, daß gleich nach der Consecration Christus mit Leib und Blut, mit Seele und Gottheit unter den Gestalten von Brod und Wein und unter jeder einzelnen Gestalt ganz und unversehrt gegenwärtig ist.

Ex vi verborum, erläutert die Synode, ist unter jeder Gestalt nur das gegenwärtig, was die Worte ausdrücken, Leib oder Blut; vi naturalis concomitantiae aber folgen dem Leibe, bez. dem Blute, alle andern Bestandtheile der menschlichen Natur, da im verklärten Christus alle Theile dieser Natur unauflöslich verbunden sind. Die göttliche Person endlich ist vi hypostaticae unionis im h. Sacramente zugegen[2]).

Wäre also, fügen die Theologen hinzu, während des Triduums vom Tode bis zur Auferstehung Christi das h. Sacrament conficirt worden, so wäre unter der Brodgestalt nur der entseelte Leib, unter der Weingestalt

---

1) Vgl. zum Ganzen S. 3. q. 77. — Suarez, Disp. 56. — Kleutgen, Phil. der Vorz. II. n. 617 ff. 698 ff. — Pesch, Phil. nat. l. 2. Disp. 1. u. 2. — Gutberlet, Metaph. III. §. 3—5. — Franzelin, thes. 16. — Dalgairns, Die h. Communion, c. 1 u. 2. — Mainzer Kath. 1878. I. Heft 3 u. 4. — Innsbr. Zeitschr. für kath. Theol. 1890. Heft 4. S. 647 ff.

2) Semper haec fides in ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum D. N. corpus verumque eius sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate existere; sed corpus quidem sub specie panis et sanguinem sub vini specie ex vi verborum; ipsum

nur das Blut Christi zugegen gewesen, beide freilich nach wie vor mit der göttlichen Person hypostatisch verbunden[1]).

Selbstredend sind auch Vater und h. Geist unter den Species gegenwärtig, einmal auf Grund ihrer Allgegenwart, dann auf Grund ihrer Wesenseinheit mit dem Sohne, endlich durch die wunderbare Thätigkeit, welche sie gemeinsam mit dem Sohne im h. Sacramente entfalten. Jene specielle Weise der Gegenwart aber, die in der unmittelbaren, hypostatischen Vereinigung mit der menschlichen Natur gegeben ist, kommt nur dem Sohne zu. Ebendeßwegen wird auch nur die Person des Sohnes durch unmittelbare Concomitanz gegenwärtig, die beiden andern Personen nur durch mittelbare. Deßwegen kann auch nur vom Sohne im eigentlichen Sinne gesagt werden, daß er zugleich mit seiner h. Menschheit in der h. Communion empfangen werde, weil nur Er mit dieser Menschheit unmittelbar, hypostatisch verbunden ist[2]).

Es ist ferner Dogma, daß nach Theilung der Gestalten auch unter jedem Theile der ganze Christus gegenwärtig ist[3]).

Daß Christus auch schon vor der Theilung ganz in jedem Theile sei, ist nicht de fide. Denn das Tridentinum bemerkt zwar (c. 3), daß der ganze Christus sub quavis speciei parte enthalten sei, fügt aber (can. 3) hinzu: separatione facta, was im Sinne einer Restriction verstanden werden kann. Wohl aber ist der fragliche Satz als sententia certa anzusehen. Die ganze Weise, wie Christus unter den Gestalten gegenwärtig ist, bringt es eben, wie wir sehen werden, nothwendig mit sich, daß er ganz in jedem Theile ist. Außerdem argumentiren die Theologen: Ist der ganze Christus nach der Theilung in jedem Theile, dann mußte dieses auch schon vorher der Fall sein, da nicht erst durch die Theilung, sondern durch die Consecration die sacramentale Gegenwart begründet wird.

---

autem corpus sub specie vini, et sanguinem sub specie panis animamque sub utraque vi naturalis illius connexionis et concomitantiae, qua partes Christi Domini, qui iam ex mortuis resurrexit non amplius moriturus, inter se copulantur; divinitatem porro propter admirabilem illam eius cum corpore et anima hypostaticam unionem. Quapropter verissimum est, tantumdem sub alterutra specie atque sub utraque contineri; totus enim et integer Christus sub panis specie et sub quavis ipsius speciei parte, totus idem sub vini specie et sub eius partibus existit. c. 3. — S. q. negaverit, in venerabili sacramento eucharistiae sub unaquaque specie et sub singulis cuiusque speciei partibus separatione facta totum Christum contineri, a. s. can. 3.

1) S. 3. q. 76. a. 1. ad 1.

2) Suarez, Disp. 51. sect. 6. n. 10. — Lugo, de euch. Disp. 8. sect. 6. — Billuart, de euch. Diss. 4. a. 1.

3) Vgl. die eben angeführten tridentinischen Erklärungen.

2. Aus dem Umstande, daß der ganze Christus unter jeder Species, ja unter jedem Theile derselben gegenwärtig ist, folgt nothwendig, was auch die sententia communis lehrt, daß Christus ohne die naturgemäßen räumlichen Dimensionen, ohne actuelle Ausdehnung im Raume gegenwärtig ist. Christi Leib befindet sich also durch Gottes Allmacht in jener wunderbaren Verfassung, von der schon oben (S. 50) die Rede war. Er besitzt zwar die Fähigkeit, sich im Raume auszudehnen, aber in Wirklichkeit (actu) besitzt er die extensio externa nicht, sondern bloß die interna.

Christi Gegenwart ist somit keine circumscriptive, wie sie dem Körper natürlich ist; sie ist insofern eine definitive, als Christus im Bereiche der Gestalten nach Art des reinen Geistes mit seiner Leibessubstanz ganz im ganzen Raume und ganz im kleinsten Theile desselben zugegen ist. Allerdings ist diese Gegenwart keine definitive im üblichen Sinne, da der sacramentale Christus nicht wie der Engel bloß an Einem, sondern an vielen getrennten Orten zugleich gegenwärtig ist. Man nennt diese eigenartige definitive Gegenwart, im Unterschiede von der gewöhnlichen, am besten einfach die sacramentale[1]).

Obgleich übrigens der ganze Christus ganz in jedem Theile der Gestalten zugegen ist, so ist er gleichwohl, der Seele im Leibe vergleichbar, wegen der Ungetheiltheit seiner Substanz und Gegenwart unter der ganzen Gestalt in Wirklichkeit (actu) nur einmal gegenwärtig. Der Möglichkeit (Potenz) nach ist er freilich so oft gegenwärtig, als die Gestalten theilbar sind, indem die ganze im Theil enthaltene Substanz durch Vollzug der Theilung eine getrennte, für sich bestehende und abgeschlossene Gegenwart empfängt.

Man sieht zugleich, daß, da nur die äußeren Dimensionen fehlen, unter den Species alle materiellen Theile vorhanden sind, die Christi Leib zusammensetzen. Es eignet eben dem eucharistischen Leibe nicht bloß die extensio entitativa unverkümmert, sondern auch die extensio quantitativa, freilich nur die interna (situalis)[2]). Darum sagt das Dogma, daß der ganze und unversehrte Christus im h. Sacramente gegenwärtig sei. — Wenn also die Theile des eucharistischen Leibes auch räumlich ineinander sind, so folgt nicht, daß nun diese Theile ein regelloses Durcheinander bilden. Denn alle Theile behalten innerlich ihre Natur und Beschaffenheit und verbleiben innerlich in denjenigen Verbindungen und Beziehungen, in denen sie naturgemäß zu einander stehen[3]). Ebendeßwegen behält jener Leib auch innerlich seine Orga=

---

1) Suarez, Disp. 48. sect. 3. n. 6.
2) Vgl. oben S. 49. — 3) Vgl. ebd.

nisation, Gestalt und Schönheit, obgleich er sie äußerlich im Raume nicht entfaltet[1]).

3. Der früher ausgesprochene Satz, daß Gottes Macht die Accidenzien erhalte, wird von den Theologen dahin präcisirt, daß sie dem eucharistischen Leibe selbst, als dem Organe und Vehikel göttlicher Macht diese erhaltende Thätigkeit zuschreiben.

Selbstredend inhäriren die Accidenzien nicht physisch der Substanz des Leibes Christi. Denn einmal sind sie nicht naturgemäße Accidenzien eines menschlichen Leibes, am wenigsten eines verklärten; sodann entbehrt der sacramentale Leib der actuellen Ausdehnung, so daß ihm Accidenzien nicht inhäriren können, die in sich räumlich ausgedehnt sind. Christus erhält folglich die Accidenzien nicht per modum inhaerentiae im Dasein, sondern per modum sustentationis, sofern er durch übernatürliche Macht sie trägt und hält.

Christus erhält aber die Accidenzien nicht bloß im Dasein; er ist auch aufs innigste, für jede endliche, natürliche Macht unauflöslich, mit ihnen verbunden, so lange sie eben die Natur von Brod- und Weinaccidenzien bewahren.

Außer der sustentativen vollzieht somit Christus auch eine unitive Thätigkeit, indem er die Accidenzien durch übernatürliche Macht, einem Magnete ähnlich, an sich zieht und an sich kettet. Vielleicht auch ist diese unitive Thätigkeit als eine wechselseitige zu denken, indem auch die Gestalten ihrerseits durch mitgetheilte übernatürliche Kraft den gegenwärtigen Christus an sich ziehen und mit sich verbinden[2]).

4. Diese ausdehnungslose Gegenwart des sacramentalen Christus begründet ein entsprechendes Verhalten der Thätigkeit und der Einwirkung äußerer Agentien gegenüber.

a) Der sacramentale Leib kann von keinem körperlichen Auge, auch nicht vom verklärten, wahrgenommen werden, weil nur räumlich ausgedehnte Dinge Object des Gesichtssinnes sind. Auch selbst für den natürlichen Intellect der Engel ist der eucharistische Leib wegen seiner präternaturalen Seinsweise kein Object der Anschauung.

b) Kein natürliches körperliches Agens kann den sacramentalen Christus durch unmittelbaren Contact von Ort zu Ort bewegen, weil nur räumlich Ausgedehntes Gegenstand eines solchen Contactes ist. Nur insofern (per accidens) kann Christus bewegt werden, als eine natürliche Ursache direct

---

1) Vgl. S. 3. q. 76. a. 1—5. — Suarez, Disp. 48. sect. 1.; Disp. 51. sect. 1 u. 2.; Disp. 52. — Lessius, De perf. div. l. 12. c. 16. — Franzelin, thes. 11. und Gutberlet a. a. O. S. 626 ff.

2) Suarez, Disp. 47. sect. 3. n. 12 ff. — Lugo, Disp. 6. seet. 2.

die Gestalten bewegt, welcher Bewegung dann Christus folgt, der Seele ähnlich, die den Bewegungen des Leibes folgt.

c) Aus demselben Grunde ist Christus, auch von seiner Verklärung abgesehen, für die Einwirkung anderweitiger äußerer Agentien (Feuer, Wärme, Kälte) unzugänglich. Vorgänge, welche die Gestalten berühren, afficiren Christus innerlich nicht, er wird nicht corrumpirt, gebrochen und betastet. Nur im uneigentlichen Sinne sind die zuletzt genannten Ausdrücke anwendbar, etwa zu dem Ende, um die wirkliche Gegenwart zu urgiren[1]). Christus selbst wird nur insofern gebrochen, als die Brechung eine locale Veränderung und Vervielfältigung seiner Gegenwart zur Folge hat; er wird in ähnlicher Weise betastet, wie durch Berührung des Gewandes ein Mensch betastet wird[2]).

Auch Christi eigene, natürlich menschliche Thätigkeit wird durch diese ausdehnungslose Gegenwart beeinflußt.

a) In rein natürlicher Weise kann Christus sich nicht selbst local bewegen, weder direct, noch indirect (durch Bewegung der Gestalten), weil seinen Gliedern und Organen die zu einer solchen Bewegung erforderliche naturgemäße Verfassung fehlt.

b) Auch eine naturgemäße Bethätigung der äußeren Sinne ist unmöglich und zwar aus gleichem Grunde. Nur durch ein Wunder würde Christus unmittelbar vom h. Sacramente aus die Dinge seiner Umgebung wahrnehmen können, indem die göttliche Macht ihm die sinnlichen Vorstellungen in geeigneter Form etwa unmittelbar einflößt, oder von den Objecten her zuführt[3]). In ähnlicher Weise verhält es sich mit der Thätigkeit der Phantasie und des sinnlichen Begehrens, denn auch diese Vermögen erfordern die naturgemäße Verfassung der Organe, an welche ihre Thätigkeit geknüpft ist.

c) Eine naturgemäße Bethätigung des Intellectes ist für Christus insoweit unmöglich, als ihm ohne göttliches Zuthun die sinnlichen Vorstellungen (Phantasmen) fehlen, von denen die normale Thätigkeit des

---

1) In diesem Sinne wurde Berengar aufgefordert, sich die betreffenden Ausdrücke anzueignen. Vgl. Schwane III. S. 636 und Hurter, Comp. III. n. 384.

2) Suarez, Disp 47. sect. 4. n. 5 ff.

3) Daß Christus auf Grund eines solchen Wunders seine äußern Sinne im h. Sacramente thatsächlich bethätige, hält Suarez (Disp. 53. sect. 3) für nicht unwahrscheinlich, und wird von andern, auch neuern Theologen (Lessius, Tanner, Cienfuegos, Dalgairns, Franzelin u. a.) mit Rücksicht auf die Würde der menschlichen Natur Christi und die Zwecke der eucharistischen Gegenwart mit größerer oder geringerer Zuversicht gelehrt. Vgl. Dalgairns, Die h. Kommunion c. 3; — Franzelin, thes. 11; — Hurter, n. 376.

menschlichen Intellectes ausgeht und begleitet ist. Doch dürfte der Seele Christi auch ohne neues Wunder (neben der scientia infusa und der visio beatifica) wohl jenes rein intellectuelle Erkennen zuzuschreiben sein, welches von den Theologen allen auferstandenen Seligen zugeschrieben wird[1]).

5. Die gleichzeitige Anwesenheit (Multilocation) Christi im Himmel und an so vielen Orten hier auf Erden bietet für die menschliche Auffassung sehr große Schwierigkeit; es handelt sich eben, wie das Tridentinum sagt, um ein nahezu unaussprechliches Wunder, dessen Möglichkeit jedoch die vom Glauben erleuchtete Vernunft einräume[2]). In der That läßt sich zur Erläuterung immerhin Einiges sagen.

a) Die Theologen weisen auf den reinen Geist hin, der mit seiner ganzen Substanz ganz im ganzen Raume gegenwärtig ist, aber auch ganz in den verschiedenen Theilen dieses Raumes, die für unsere Auffassung recht weit auseinanderliegen können. Sie weisen auf die menschliche Seele hin, die in jedem Theile des Körpers, im Haupte so gut, wie im Fuße, ganz gegenwärtig und doch nur eine und dieselbe Seele ist. Sie weisen vor allem auf die h. Hostie hin, wo eine körperliche Substanz in jedem Raumtheile ganz gegenwärtig ist. — In der h. Hostie, schließen die Theologen, ist also die Multilocation einer körperlichen Substanz, die freilich ihrer actuellen Ausdehnung beraubt ist, im wesentlichen bereits verwirklicht. Allerdings ist hier die Multilocation noch eine continuirliche.

b) Muß aber diese letztere als möglich zugegeben werden, dann bietet, versichern die Theologen, auch die discrete Multilocation einer solchen Substanz, durch welche sie gleichzeitig an mehreren distanten Orten, nicht aber in den zwischenliegenden Räumen, ganz gegenwärtig ist, keine wesentlich neue Schwierigkeit. Man muß eben zwischen der Substanz und ihrer Präsenz im Raume unterscheiden. Die Substanz der Seele z. B. bleibt eine und dieselbe, aber ihre Gegenwart im Raume ändert sich, erweitert sich, indem dieselbe Seele dem Wachsthum des Leibes entsprechend mit ihrer ganzen Substanz in neuen Theilen des Raumes, ohne die bisherigen zu verlassen, gegenwärtig wird. Und weil also dieser Unterschied besteht, so muß es dem allmächtigen Gotte möglich sein, die Gegenwart einer körperlichen Substanz nicht bloß zu erweitern, sondern auch zu vervielfältigen, und zwar unbeschadet der Einheit der Substanz.

---

1) Vgl. S. q. 76. a. 6 u. 7; — Suarez, Disp. 53; — Franzelin, a. a. O.; auch Grundz. II. S. 165 u. unten in der Eschatologie die Bemerkungen über die Subtilität des Leibes.

2) Sess. 13. c. 1.

Der eucharistische Leib also wird nicht getheilt und nicht vervielfältigt, wohl aber werden seine Präsenzen vervielfältigt, indem der Zahl nach derselbe Leib zu verschiedenen Orten in Beziehung tritt und sie alle durch unmittelbare Gegenwart umschließt. — Auch ist der sacramentale Christus nicht sich selber fern. Denn nur der eine Ort ist vom andern, die eine Gegenwart von der andern entfernt. So ist das menschliche Haupt vom Fuße entfernt, und, da in beiden die Seele, so ist auch die eine Gegenwart der Seele von der andern, nicht aber die Seele von der Seele entfernt. — Wenn man endlich einwendet, falls Gott einer Substanz eine mehrfache Gegenwart geben könne, dann könne diese Gegenwart schließlich zu einer unendlichen erweitert werden, so ist zu antworten, daß die Summe der Präsenzen und ihr Maß nothwendig endlich bleibt, wie auch aus einer endlichen Zahl durch fortgesetzte Addition neuer Einheiten niemals eine wirklich unendliche Summe entsteht.

c) Die bisher erläuterte discrete Multilocation setzte eine körperliche Substanz voraus, die, der actuellen Ausdehnung beraubt, wo immer sie sich befindet, nur eine definitive Gegenwart besitzt. Nun gibt es aber noch zwei andere Formen der Multilocation, nämlich die gemischte, bei der ein Körper an einem Orte eine circumscriptive, an den übrigen eine definitive Gegenwart besitzt; sodann die circumscriptive, bei welcher der Körper überall, wo er sich befindet, die seiner Natur entsprechenden Dimensionen aufweist.

Daß die gemischte Multilocation möglich sei, folgt aus ihrer thatsächlichen Verwirklichung in der Person Christi. Christi Leib besitzt ja im Himmel eine circumscriptive, in jeder Hostie aber eine definitive Gegenwart. — Wenn man einwendet, die circumscriptive Gegenwart fordere, daß der Körper mit seiner ganzen Substanz innerhalb des umschließenden Raumes sei und folglich könne nichts von ihm sich außerhalb desselben befinden, so ist zu antworten, daß allerdings der ganze Körper mit allen seinen Theilen sich innerhalb jenes Raumes befinden muß; daraus folgt aber nicht, daß er sich nur innerhalb desselben und nicht zugleich auch anderswo befinden könne.

d) Die Frage, ob eine circumscriptive Multilocation möglich sei, hat vorwiegend nur ein theoretisches Interesse[1]). Manche Theologen verneinen die Frage mit dem h. Thomas[2]), weil es ihnen unmög-

---

1) Die Bilocationen im Leben einzelner Heiligen lassen sich auch auf die vorige Form zurückführen. Vgl. Bautz, Auferstehungsleib, S. 439. Einzelne Theologen nehmen die Dazwischenkunft eines Engels an. Vgl. Neues Kirchenlexicon II. S. 840.

2) So Heinrich von Gent, Capreolus, Franz von Ferrara, Vasquez, Sylvester Maurus. Vgl. den h. Thomas in 4. Dist. 44. q. 2. a. 2. Sol. 3. ad 4 und S. 3. q. 76. a. 8.

lich scheint, bei solcher Annahme die strenge Einheit des Körpers festzuhalten. Viele andere hingegen[1]) behaupten die Möglichkeit, weil sonst auch die gemischte Multilocation unmöglich sein würde. Es sei nur nothwendig, daß Gott der körperlichen Substanz Kraft gebe, ihre innere Quantität gleichzeitig an verschiedenen Orten äußerlich, in actueller Ausdehnung zu entfalten.

6. Hinsichtlich des inneren und äußeren Verhaltens eines multilocirten Subjectes gibt es zum Theil recht weitgehende Ansichten.

Einzelne, besonders Nominalisten, nehmen an, ein multilocirter Mensch verhalte sich allseitig so, als wären thatsächlich ganz verschiedene Individuen vorhanden. Jener Mensch könne demnach hier gesund, dort aber krank oder gar todt sein; er könne dasselbe Object hier lieben und dort hassen[2]). Derartige Vorstellungen sind unfaßbar.

Nicht so weit geht Suarez. Das gleichzeitige Dasein geistiger Zustände und Acte, die sich gegenseitig ausschließen, betrachtet er als unbedingt unmöglich; für möglich aber hält er, freilich nur durch ein neues Wunder, daß derselbe Mensch hier etwa hungere oder verwundet werde, nicht aber dort; hier lebe und dort sterbe. — Der Umstand, daß Suarez die Multilocation durch Reproduction der Substanz bewirkt werden läßt, dürfte solche Vorstellungen näher gelegt haben[3]).

Wie immer die Multilocation zu Stande kommt, ob durch Adduction, oder durch Reproduction, das multilocirte Subject ist zwar gleichzeitig an verschiedenen Orten, bleibt aber der Zahl nach eins und dasselbe; und nach dieser doppelten Maßgabe richtet sich sein äußeres und inneres Verhalten. Manche Theologen lösen also die Frage, indem sie zwischen rein localen und anderweitigen Bestimmungen unterscheiden[4]).

a) In den äußern localen Bestimmungen verhält sich das multilocirte Subject so, als wären der Zahl nach mehrere vorhanden. Es besitzt eben mehrere der Zahl nach verschiedene Präsenzen im Raume; und da jede dieser Präsenzen ihre eigene Weise haben kann, so ist es möglich, daß das Subject nicht bloß verschiedene, sondern selbst entgegengesetzte locale Bestimmungen in sich vereinigt. Es kann z. B. einem Orte nah

1) Alexander von Hales, Scotus, Bellarmin, Suarez, Lessius, Franzelin, Pesch, Gutberlet.

2) Vgl. Suarez, Disp. 48. sect. 6. n. 8.

3) L. c. sect. 5. n. 6—8. Vgl. oben S. 46.

4) Z. B, Bellarmin, im wesentlichen auch Lugo, Franzelin, Pesch, Gutberlet.

und fern sein, wie die Seele, sofern sie im Haupte, dem Erdboden fern, sofern sie im Fuße, demselben nahe ist. Es kann hier ruhen und sich dort bewegen, wie die Seele etwa im Haupte sich nicht bewegt, wohl aber in und mit der Hand. — Eben dieses gilt nun auch vom multilocirten Christus. Er ist demselben Orte, etwa dem Himmel, nahe und zugleich fern; er bewegt sich im Himmel und ruht in der Hostie.

b) In seinen anderweitigen Bestimmungen verhält sich das Subject an den verschiedenen Orten so, als wäre es nicht multilocirt; es kann solche Bestimmungen nur insoweit in sich vereinigen, als es dieses ohne Multilocation zu thun vermag. Alles das also, was das Subject irgendwie innerlich afficirt, sei es dem Leibe oder der Seele nach, afficirt dasselbe naturnothwendig an allen Orten, so daß durchweg auch nicht durch ein neues Wunder das Gegentheil geschehen kann. Was z. B. das Subject mit seinen Sinnen hier wahrnimmt oder empfindet, davon hat es die innere Sensation auch am andern Orte; erkrankt oder stirbt es hier, so widerfährt ihm dort dasselbe; was die Seele hier denkt und will, denkt und will sie auch am andern Orte. — Hiernach bestimmt sich das Verhalten des multilocirten Christus. Von rein localen Bestimmungen abgesehen, eignet ihm überall ein übereinstimmendes Verhalten. Was er im Himmel besitzt, thut, empfängt, das besitzt, thut, empfängt er auch im Sacramente und umgekehrt. Hinsichtlich der sinnlichen Thätigkeiten des sacramentalen Christus in seiner ausdehnungslosen Gegenwart müssen freilich die Bemerkungen beachtet werden, welche oben (S. 56) gegemacht wurden [1]),

7. Nach Lehre des Dogma's ist Christus nicht lediglich im Augenblicke des Genusses im h. Sacramente zugegen, wie Luther lehrte, sondern nach Vollzug der Consecration ist er dauernd gegenwärtig, also schon vor der Communion, und bleibt in den Hostien gegenwärtig, die nach Spendung der Communion übrig bleiben [2]). Zum ausgesprochenen Dogma kommt die altkirchliche Praxis, die consecrirten Gestalten mit nach

1) Vgl. zum Ganzen Suarez, Disp. 48. sect. 2 ff. — Bellarmin, De euch. l. 3. c. 3 ff. — Lugo, De euch. Disp. 5. sect. 1 ff. — Lessius, De perf. div. l. 12. c. 16. — Billuart, De euch. Diss. 1. a. 4. §. 3. — Franzelin, thes. 11. — Pesch, Phil. nat. l. 2. Disp. 6. sect. 2. — Gutberlet, Metaph. III. §. 30. III. — Schneid, Die philos. Lehre von Zeit und Raum. c. 8 ff.

2) S. q. d, peracta consecratione in admirabili eucharistiae sacramento non esse corpus et sanguinem D. N. J. Chr., sed tantum in usu dum sumitur, non autem ante vel post, et in hostiis seu particulis consecratis, quae post communionem reservantur vel supersunt, non remanere verum corpus Domini, a. s. — can. 4. Vgl. c. 3.

Hause zu nehmen, den Kranken und Gefangenen durch Diakone oder durch andere niedere Kirchendiener, selbst durch Laien zuzuschicken und sie, wie in unseren Tagen, für verschiedene Zwecke (Verehrung, Kranke, missa praesanctificatorum) in der Kirche aufzubewahren. Daß die reale Präsenz nicht vom Genusse, sondern lediglich von der Consecration abhängig ist, lehren auch die Einsetzungsworte ihrem einfachen Wortlaute nach und ebenso die Väter.

8. Die sacramentale Gegenwart endigt in dem Augenblicke, wo die Accidenzien in Folge von Corruption aufhören, die Gestalten von Brod und Wein zu sein; denn in demselben Augenblicke haben sie aufgehört, die von Christus angeordneten sacramentalen Gestalten zu sein.

Die sacramentalen Accidenzien ändern sich im Lauf der Zeit, wie die Erfahrung zeigt, und zwar genau in derselben Weise, als wenn wirkliches Brod und wirklicher Wein gegenwärtig wären. Wie ihr actives Verhalten, z. B. die Art, wie sie auf unsere Sinne wirken, sich nach der h. Wandlung unverändert fortsetzt, so gilt ein Gleiches von ihrem passiven Verhalten. Unter der Einwirkung verschiedener Agentien (Luft, Feuchtigkeit, Licht, Wärme, Verdauung, Verbrennung) erfahren sie dieselben Veränderungen, welche sie in Verbindung mit der Brod- und Weinsubstanz erfahren würden. Und so nehmen sie schließlich eine Beschaffenheit an, welche sie, mit der Brod- und Weinsubstanz verbunden, in dem Augenblicke annehmen würden, wo diese Substanzen als solche durch Corruption aufhören. Selbstredend sind sie jetzt nicht mehr Accidenzien von Brod und Wein, sondern jener Körper oder jener materiellen Verbindungen, in welche unter gleichen Bedingungen sich wirkliches Brod und wirklicher Wein umsetzen würden[1]).

Einzelne Theologen haben angenommen, die sacramentale Gegenwart höre durch eine Art Annihilation des sacramentalen Christus auf, so zwar, daß Christus, wenn er nicht gleichzeitig anderswo wäre, überhaupt aufhören würde zu existiren. Suarez räumt ein, daß ein derartiges Aufhören der realen Präsenz allerdings der Weise entsprechen würde, wie er selbst diese Präsenz (durch Reproduction) eintreten läßt[2]). Er fügt

---

1) Wird übrigens consecrirter Wein mit unconsecrirtem vermischt, so dauert die sacramentale Gegenwart fort, weil die Gestalten nicht corrumpirt werden. Wird hingegen der consecrirte Wein mit einer anderweitigen Flüssigkeit so gemischt, daß die Gestalt des Weines sich gänzlich auflöst, so hört die sacramentale Gegenwart auf. Vgl. Suarez, Disp. 57. sect. 4.

2) Vgl. oben S. 46.

aber mit Recht hinzu, daß diese Auffassung weder der Würde Christi, noch auch den Anschauungen der Väter und Theologen entspreche. — Wenn dann weiterhin, fährt Suarez fort, moderne Theologen annehmen, Christus verlasse den Ort der Gestalten und steige in localer Bewegung zum Himmel empor, so ist zu bemerken, daß eine eigentliche locale Bewegung sich in der Weise vollzieht, daß ein Wesen seinen bisherigen Ort verläßt, um an einem andern Orte, wo es vorher nicht war, gegenwärtig zu werden. Nun ist aber Christus im Himmel bereits gegenwärtig. Es kann sich somit nur um einen quasi-localen Vorgang handeln, entsprechend jenem Vorgange, durch welchen Christus unter den Gestalten durch Adduction (Constitution) gegenwärtig wird[1]).

Wie Christus, ohne seinen Ort im Himmel zu verlassen, seine Gegenwart erweitert, und zwar so, daß er, ohne das Medium zu berühren, mit seiner ganzen Substanz unmittelbar vom Himmel her unter den Gestalten gegenwärtig wird, so hört die sacramentale Gegenwart einfach dadurch auf, daß Christus umgekehrt die Sphäre seiner Gegenwart beschränkt. Er gibt den Ort der Gestalten preis, und ohne irgendwo und irgendwie einen neuen Ort und eine neue Gegenwart zu gewinnen, beschränkt er seine Gegenwart auf den Himmel und auf jene Orte, an denen er sonst noch sacramental zugegen ist.

Aehnlich verhält sich die Seele im Leibe, wenn etwa ein Glied abgetrennt wird. Sie gewinnt dann keinen neuen Ort, sondern verliert einfach ihre Gegenwart in diesem Gliede und beschränkt dieselbe auf die übrigen Theile des Organismus. — Angenommen übrigens, fügt Suarez hinzu, Christus sei bloß in dieser Hostie und sonst nirgendwo, dann würde er, wenn er diese Hostie verläßt, irgendwo anders in irgend einer Weise fortexistiren müssen[2]).

9. Was das weitere Verhalten der corrumpirten Gestalten anbetrifft, so halten Suarez zufolge einzelne Theologen (z. B. Waldensis und Guitmundus) für möglich, daß dieselben ohne materielles Subject bleiben, so daß nur scheinbar andere Substanzen aus ihnen entstehen. Suarez bezeichnet diese Ansicht als antiquirt und von allen Schulen aufgegeben.

Die sententia certa et communis lehrt hingegen, daß beim Aufhören der sacramentalen Gegenwart eine neue Substanz entsteht, wie sie den veränderten Accidenzien entspricht. Eine ebenfalls von Suarez erwähnte opinio antiqua nimmt dann weiter an, Gott entziehe die erforderliche Materie andern Körpern und führe sie den Gestalten zu.

---

1) Oben S. 46. — 2) Disp. 54. sect. 1.

Indessen hat diese Meinung das Unzuträgliche, daß ihr zufolge in der bestehenden Schöpfung immer mehr Materie verloren ginge. Nach allen anderen Theologen bringt Gott schöpferisch die erforderliche Materie aus nichts hervor. — Daß Gott gerade die Materie reproduzire, welche die frühere Brodsubstanz constituirte, hält Suarez für sehr wahrscheinlich [1]).

10. Nachdem wir die Speculationen insbesondere der nachtridentinischen Theologen über die eucharistische Präsenzweise vorgelegt haben, wollen wir auch noch in aller Kürze die Gedanken eines neuern Theologen vorführen, der diese Speculationen für ungenügend erklärt, die Multilocation in jeder Form, die adductive wie die reproductive, verwirft und, wenn wir richtig verstehen, zur Erläuterung der Transsubstantiation folgende Sätze als Lehre des h. Thomas vorträgt und vertheidigt [2]).

a) Die körperliche Substanz als solche hat auch nicht einmal entitativ (dem Sein nach) unterschiedene Theile, denn sie empfängt dieselben erst durch die Quantität, die von der Substanz real verschieden ist.

b) Die körperliche Substanz als solche ist somit etwas schlechthin Untheilbares und hat mit den Dimensionen unseres empirischen Raumes nichts zu schaffen, auch nicht mit dem untheilbaren Puncte; denn der Punct hängt schon mit Dimension und Quantität zusammen als Ausgang und Princip derselben.

c) Die körperliche Substanz als solche ist also nicht circumscriptiv im Raume, wie der empirische Körper, aber auch nicht definitiv, wie der Engel, sondern eben per modum substantiae. Die beiden ersten Weisen der Gegenwart sind in sich natürlich, die letztere streng übernatürlich und zumal für die sinnliche Vorstellung unfaßbar.

d) In Kraft der Wandlung ist unter der Gestalt des Brodes nur die Substanz des Leibes Christi gegenwärtig, in Wirklichkeit aber, per concomitantiam, alles, was mit der Substanz des Leibes, zumal des verklärten, verbunden ist. Da nun der verklärte Christus in seinem Sein und in der Beschaffenheit desselben unveränderlich ist, so ist in jeder Hostie und in jedem Theil derselben der ganze Christus genau so gegenwärtig, wie er im Himmel ist, in seiner natürlichen Quantität, Größe und Gestalt, nur mit dem Unterschiede, daß Christi Leib im Himmel circumscriptiv, localiter, im Sacramente aber non localiter, sondern per modum substantiae gegenwärtig ist. Mit andern Worten: Christi Leib im Sacramente und die ihm eigenen natürlichen Dimensionen participiren an der übernatürlichen Präsenzweise der körperlichen Substanz als solcher.

---

1) Vgl. S. q. 77. a. 5. — Suarez, Disp. 54. sect. 2 u. 3; Disp. 57. sect. 2 u. 3. — Bellarmin, l. 3. c. 24. — Franzelin, thes. 16.

2) Vgl. Billot, De ecclesiae sacramentis. Rom 1893. I. S. 394—474.

Christi Leib behält seine natürlichen Dimensionen bei, aber nur in ordine ad se, nicht aber in ordine ad locum, d. h. er applicirt seine natürlichen Dimensionen gar nicht auf die Dimensionen des geschaffenen Raumes; er ist innerhalb der sacramentalen Gestalten enthalten, aber ganz unabhängig von den räumlichen Maßen und Dimensionen derselben. Aus demselben Grunde ist er im Himmel und auf Erden ganz genau als derselbe Christus gegenwärtig, und zwar ohne jedwede Vervielfältigung oder Trennung von sich selber. Denn in seiner wunderbaren sacramentalen Präsenz ist er von den Distanzen und Dimensionen, den Entfernungen und Zwischenräumen, welche den empirischen Raum vom Himmel bis zur Erde ausmachen, ebenfalls ganz unabhängig und wird von ihnen nicht berührt. — Und so verändert sich Christus im Himmel auch gar nicht zur Herbeiführung der sacramentalen Gegenwart; nur die sacramentalen Elemente ändern sich, sofern dieselben anfangen oder aufhören, Christum zu enthalten. — Alles dieses ist durch und durch übernatürlich und namentlich für das sinnliche Erkennen unvorstellbar. Aber die gläubige Vernunft urtheilt, daß es so sein müsse und ohne Widerspruch auch so sein könne.

Wir wollen angesichts der eminenten Schwierigkeit der Materie nicht unbescheiden aburtheilen, meinen aber, daß die nachtridentinischen Theologen, indem sie das räumliche Verhalten des eucharistischen Christus durch den Hinweis auf die räumliche Gegenwart des reinen Geistes, durch die Unterscheidung von extensio interna und externa u. s. w. dem Verständniß näher zu bringen und so die Speculationen der ältern Schule weiterzuführen suchten, wenigstens etwas zur Aufhellung des Dunkels beigetragen haben. Daß ihre Erklärungen so großem Mysterium gegenüber nur unvollkommen sein können und deßwegen auch anfechtbar sind, liegt auf der Hand. Dasselbe dürfte aber von der eben vorgeführten Erklärung mindestens in gleichem Maße gelten. Beispielsweise dürfte schwer faßbar sein, daß die körperliche Substanz als solche auch nicht einmal entitativ verschiedene Theile besitzen soll. Dasselbe dürfte insbesondere von dem weitern Satze gelten, daß ein Körper mit der ihm eigenen natürlichen Quantität, mit den ihm eigenen natürlichen Dimensionen (Gestalt, Größe) irgendwo im empirischen Raume vorhanden sein könne, ohne diesen Raum zu erfüllen oder sich mit den Dimensionen desselben zu decken.

11. Weil dem Gottmenschen Christus überhaupt Anbetung gebührt[1]), so gebührt ihm dieselbe auch im h. Sacramente, in

1) Vgl. Grundz. II. S. 158 ff.

welchem er dem Gesagten zufolge real präsent ist. Das Tridentinum erklärt den Reformatoren gegenüber, daß Christo im h. Sacramente innere und äußere Anbetung zukomme und vertheidigt die in der Kirche zum Zwecke dieser Anbetung bestehenden Solennitäten (Frohnleichnamsfest, theophorische Prozession und Exposition des h. Sacramentes)[1]. Daß die h. Väter beim Empfang der h. Communion Ehrfurcht und Anbetung verlangen, haben wir schon früher gesehen[2]. Die reichere Entfaltung des äußern Cultus gehört der spätern Zeit an.

Die sog. ewige Anbetung des h. Sacramentes ist, zunächst in Klöstern, bereits im 6. Jahrhundert nachweisbar[3]. Zur Anbetung fordert die Kirche bei der h. Messe auf, und zwar durch die sog. elevatio maior (bei der h. Wandlung) seit dem 11. Jahrh., während in älterer Zeit die elevatio minor (am Schlusse des Canon) diesem Zwecke diente. Die feierliche Exposition des h. Sacramentes kam im 14. Jahrh. bald nach Einführung des Frohnleichnamsfestes, wahrscheinlich gleichzeitig mit der theophorischen Prozession in Aufnahme[4].

Zum Totalobjecte der Anbetung gehören übrigens auch die sacramentalen Gestalten. Denn die Kirche fordert den cultus latriae für das Sacrament überhaupt[5] und betet: Tantum ergo sacramentum veneremur cernui. Nun sind aber die Gestalten ein wesentlicher Bestandtheil des Sacramentes. Freilich kommt die Anbetung den Gestalten nicht als solchen zu, wohl aber wegen ihrer Beziehung zum eucharistischen Christus, der in ihnen nicht etwa bloß gegenwärtig ist, wie Gott in den geschöpflichen Dingen, sondern der mit ihnen so verbunden ist, daß er Ein physisches Ganze, Ein sacramentales Sein mit ihnen ausmacht[6]. In analoger Weise verhält es sich mit der menschlichen Natur Christi, der an sich auch keine Anbetung zukommt, wohl aber in ihrer hypostatischen Vereinigung mit der göttlichen Person.

---

1) Sess. 13. can. 6. Vgl. c. 5.
2) Oben S. 38.
3) Vgl. Falk im neuen Kirchenlexicon. I. S. 799 ff.
4) Vgl. Gihr, ebd. S. 1713 ff.
5) Trid. a. a. O. c. 5.
6) Vgl. oben S. 55.

Zweite Unterabtheilung.

Das h. Meßopfer.

§. 9.

Begriff und Wesen des Opfers; Realität des h. Meßopfers.

Die h. Eucharistie wird Sacrament genannt, sofern Christus unter den Gestalten von Brod und Wein einfach gegenwärtig ist; sie ist Opfer, sofern der Herr unter den Gestalten sich selbst zum Opfer bringt. Wir sprechen zuerst über die h. Eucharistie als Opfer. Denn obschon das Sacrament schon nach der Consecration des Brodes, also vor Abschluß der Opferhandlung, vorhanden ist, so ist doch das Zustandekommen desselben eine Wirkung der sich vollziehenden Opferhandlung. Auch ist die Intention der Kirche und des Priesters in erster Linie auf die Darbringung des Opfers und erst in zweiter Linie auf die Herstellung des Sacramentes gerichtet. Dazu kommt, daß der nächste Zweck des Opfers, die Verherrlichung Gottes, ein höherer ist, als der nächste Zweck des Sacramentes, der auf die Heiligung der Menschen abzielt[1]).

1. Unter Opfer im weitern Sinne verstehen wir jede den Schöpfer ehrende Leistung des vernünftigen Geschöpfes, bestehe sie in einer einfachen Gabe (oblatio), oder in einem anderweitigen bloß innern oder zugleich äußern Gott wohlgefälligen Acte (Gebet, Abtödtung, Buße, Gehorsam). Das Opfer im engern Sinne (sacrificium, θυσία) ist folgendermaßen zu definiren: Sacrificium est legitime instituta oblatio rei sensibilis Deo facta per realem aut moraliter aequivalentem destructionem ad profitendum supremum dominium Dei hominisque dependentiam et culpam.

Unsere Definition spricht von einer realen oder ihr moralisch gleichwerthigen Destruction. Eine reale Destruction haben wir z. B. bei der Schlachtung und Verbrennung des Opferthieres, eine ihr moralisch, d. h. nach vernünftiger Schätzung gleichwerthige z. B. bei der Ausgießung des Opferweines, sofern hier die reale Destruction wirksam eingeleitet wird. Wenn einzelne Theologen statt von einer Destruction von einer realen Immutation reden, so kommt das im Ganzen auf dasselbe hinaus. Denn jede Destruction eines körperlichen

---

1) Suarez, Disp. 76. sect. 3.

Dinges ist in Wirklichkeit nur eine reale Immutation desselben, da das Ding ja nicht im strengen Sinne vernichtet, sondern in andere Daseinsformen hinübergeführt wird. Immerhin hat das Wort immutatio realis einen etwas weitern Sinn als destructio, da die immutatio nicht gerade in jedem Falle in einer förmlichen Auflösung der Gabe in ihre Bestandtheile zu bestehen braucht. — Daß das Opfer als öffentliche Culthandlung der Gesammtheit gesetzlicher Regelung unterliegt, braucht kaum erwähnt zu werden.

Gott ist höchster Herr, Ursprung und Ziel des Menschen und aller Dinge. Erkennt der Mensch dieses innerlich practisch an, indem er durch inneres Selbstopfer sich seinem Schöpfer und letzten Ziele gänzlich hingibt, so vollzieht er einen Act innerer Anbetung. Mit der Anbetung verbindet sich dann Dank und Bitte, sofern der Mensch zugleich erkennt, daß er von seinem Schöpfer und letzten Ziele alles erwartet und ihm alles verdankt. Dazu kommt beim sündigen Menschen das reuige Bewußtsein seiner Schuld und das lebhafte Verlangen nach einer möglichst vollkommenen Sühne.

Die Pflicht der inneren Anbetung ist eine naturrechtliche, nicht minder die weitere Pflicht, dieser innern Gesinnung auch äußerlich einen angemessenen Ausdruck zu geben. Daß nun das eben definirte Sacrificium eine ganz naturgemäße, ja die vollkommenste Weise sei, dieser letztern Pflicht zu genügen, lehren alle Theologen; daß es naturrechtliche Pflicht sei, wird nicht von allen zugegeben.

Der Mensch, sagen einige, könne ja auch in anderer Weise, z. B. durch mündliches Gebet, Kniebeugung u. dgl., die Gott gebührende Anbetung zum äußern Ausdruck bringen[1]). Der h. Thomas und andere erklären indessen gerade das Sacrificium für eine naturrechtliche Pflicht[2]) und führen nur die genauere Bestimmung der Opfergaben und des Opferritus auf positive göttliche oder menschliche Anordnung zurück[3]).

Thatsächlich begegnet uns das Sacrificium schon im An-

---

1) So z. B. Suarez, Disp. 73. sect. 8 und Thalhofer, Das Opfer. §. 3.

2) S. 2. 2. q. 85. a. 1. — Der h. Thomas unterscheidet klar zwischen dem sacrificium, bei dem die Gabe je nach ihrer Beschaffenheit getödtet, verbrannt, genossen wird, und der oblatio, bei welcher die Gabe intact bleibt. l. c. a. 3. ad 3 und q. 86. a. 1.

3) Q. 85. a. 1. ad 1. — Billuart, De sacrif. missae. a. 1. — Stöckl, Das Opfer. §. 11.

fang der Geschichte[1]), und insbesondere von der Stiftung des alten Bundes an wurde der gesammte Opfercult durch positive göttliche Anordnung bis ins einzelste geregelt.

Die mosaischen Opfer waren theils blutige, theils unblutige. Die ersteren zerfielen in Brandopfer (holocausta), die in erster Linie Lob- und Anbetungsopfer waren; ferner in Friedopfer (hostiae pacificae), d. h. in Dank- und Bittopfer; endlich in Sündopfer, bez. (bei schwerer Verschuldung) Schuldopfer (hostiae pro peccato, pro delicto). Beim Brandopfer wurde die Opfergabe ganz, bei den übrigen zum Theil verbrannt.

Das Material für die unblutigen Opfer waren hauptsächlich Getreide (Körner, Mehl, Brod) und Wein. Als Zugaben bei vielen Opfern dienten Oel, Weihrauch und Salz. Der Zweck der unblutigen Opfer entsprach dem der blutigen; die dem Opfer eigene Destruction zeigt sich in der gänzlichen oder theilweisen Verbrennung, bez. in der Ausgießung der Opfergaben[2]).

In der That ist das Sacrificium ein höchst treffender Ausdruck der innern Anbetung. Indem die äußere Opfergabe, die den Menschen selbst vertritt, durch Zerstörung oder gleichwerthige Veränderung dem Menschen gänzlich entzogen, aus der sichtbaren Sphäre, die er beherrscht, gewissermaßen in die unsichtbare Sphäre, die Gott gehört, hinübergeführt und so an Gott hingegeben wird, bekundet der Mensch auch äußerlich seine innere Hingabe an Gott den höchsten Herrn und erklärt sich bereit, zu seiner Ehre, wenn er es verlangt, auch sein leibliches Leben hinzugeben. Ist er Sünder, so gibt er gleichzeitig zu verstehen, daß Gott ein neues Recht auf sein Leben habe und dasselbe zugleich als Sühne, wenn auch als unvollkommene, fordern könne[3]). — Die Seele des äußern ist mithin das innere Selbstopfer; der innere Werth der äußern Gabe kommt erst in zweiter Linie in Betracht. Ohne das innere Opfer ist das äußere eine leere Ceremonie. — Bringt aber der Mensch in Wahrheit sich selbst

---

1) Diejenigen Theologen, welche das Opfer für eine naturrechtliche Pflicht erklären, nehmen consequent auch für das Paradies ein Opfer an, wenn auch kein blutiges. Freilich spricht die h. Schrift nicht ausdrücklich von einem solchen. Daraus folgt aber nicht, bemerkt der h. Thomas, daß es ein solches nicht gegeben habe. S. 2. 2. q. 85. a. 1 ad 2. Stöckl, a. a. O. §. 14.

2) Vgl. Thalhofer, §. 6 ff. — Stöckl, §. 58 ff. — B. Schäfer, Religiöse Alterthümer. §. 30 ff.

3) S. 2. 2. q. 85. a. 2. — 1. 2. q. 102. a. 3. ad 5.

Gott innerlich zum Opfer dar und legt er diese Selbsthingabe durch sinnfällige That auch äußerlich an den Tag, dann bringt er seinem Schöpfer das Vollkommenste dar, was er besitzt, und bereitet ihm so öffentlich und feierlich die vollkommenste Huldigung, die er aus eigenen Mitteln zu leisten vermag.

Das Opfer ist also, wenn wir seine innere und äußere Seite zusammenfassen, seiner innersten Natur nach ein Act der innern und äußern Anbetung und Huldigung Gottes. Ebendeßwegen ist es geeignet, zugleich den vorhin angedeuteten anderweitigen Zwecken zu dienen: dem Dank, der Bitte und der Sühne. Wird der eine oder andere dieser Zwecke thatsächlich speciell mitintendirt, so nimmt das Opfer zugleich den Character eines Dank-, Bitt- und Sühnopfers an (sacrificium latreuticum, eucharisticum, impetratorium, propitiatorium).

Neuerdings ist mehrfach behauptet worden, die nachtridentinischen Theologen hätten durch Hervorhebung der destructio oder einer realis immutatio den Begriff des Opfers „überspannt" [1]) und sich in Folge dessen für die Erklärung des h. Meßopfers Schwierigkeiten geschaffen. Man solle deßwegen nur ganz allgemein von irgend einer Veränderung der Opfergabe reden. Auch der h. Thomas rechne nur dieses zum Opfer (sacrificium), daß mit der Gabe irgend etwas geschehe, während bei der bloßen oblatio mit der Gabe nichts geschehe [2]). — Indessen die Beispiele, welche der h. Thomas zur Erläuterung beifügt (Schlachtung und Verbrennung der alttest. Opferthiere; Brechung, Genuß und Segnung des neutest. Opferbrodes), weisen sämmtlich auf irgend eine reale Immutation oder Destruction hin. Und so haben die spätern Theologen schwerlich etwas an dem Gedanken des h. Thomas geändert, wenn sie im Anschluß an die von ihm gewählten Beispiele das unbestimmte circa res aliquid facere genauer formulirten. Eine Destruction oder gleichwerthige Immutation findet sich auch durchweg bei den historischen Opfern, zumal bei den alttestamentlichen und vor allem beim Kreuzesopfer selbst. Gerade durch sie kommt auch die Idee des Opfers, die Hingabe des Menschen an

---

1) So Schanz a. a. O. S. 474 u. 479 und nach ihm Atzberger in Scheeben's Dogmatik. IV. S. 657.

2) Schanz a. a. O. S. 465 ff. — Die Worte des h. Thomas lauten: Sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedicitur. — Oblatio autem directe dicitur, cum Deo aliquid offertur, etiamsi nihil circa ipsum fiat, sicut dicuntur offerri denarii vel panes in altari, circa quos nihil fit. S. 2. 2. q. 85. a. 3. ad 3.

Gott, zu einem überaus treffenden Ausdruck. Daß aber auch das h. Meßopfer trotz seiner Eigenart mit der gegebenen Definition des Opfers in Einklang zu bringen ist, hoffen wir im folgenden §. zeigen zu können.

Auch Scheeben schließt die Destruction oder reale Immutation vom Opfer keineswegs aus und steht deßwegen nicht in jenem Gegensatze zur spätern Scholastik, den die Ausdrucksweise einzelner neuerer Theologen vermuthen läßt. Scheeben bemerkt nämlich (Dogmatik III. S. 445), daß von einer im Himmel stattfindenden eigentlichen sacrificalen Opferhandlung keine Rede sein könne, weil die innere Opfergesinnung Christi sich nicht äußerlich bethätige in der Bewirkung oder Aufrechterhaltung einer destructiven Immutation der Opfergabe. Und S. 402 erklärt er, daß das aliquid facere circa rem oblatam beim h. Thomas zu unbestimmt sei, da zum Opfer eine innere, das ganze Wesen ergreifende und durchdringende Veränderung der Gabe gehöre. Aber Scheeben will (vgl. S. 400 f.), daß man das, was in Wirklichkeit Destruction ist, nicht so sehr mit den nachtridentinischen Theologen unter dem Gesichtspuncte einer Destruction betrachte, wenigstens nicht in erster Linie, als vielmehr unter dem Gesichtspuncte einer immutatio perfectiva, d. h. einer Hinüberführung der Gabe aus einem unvollkommneren in einen vollkommneren Zustand. Nun dürfte es freilich klar sein, daß die Verwandlung der Opfergabe in Feuer und Rauch nur in sehr uneigentlichem Sinne als Perfectionirung derselben angesehen werden kann. Immerhin aber kann bei solcher Betrachtungsweise Scheeben sagen, daß das äußere Opfer nicht bloß die Hingabe des Menschen an Gott symbolisire, sondern auch die Art und Weise, wie sich diese Hingabe durch innere Vervollkommnung und Heiligung des Menschen practisch verwirklichen soll. Vor allem aber gewinnt er so die Grundlage für seine Auffassung des Kreuzesopfers und namentlich des eucharistischen Opfers, indem er, wie wir sehen werden, auch das Meßopfer durch eine immutatio perfectiva, nämlich durch Verwandlung einer niedern Gabe in eine höhere zu Stande kommen läßt. So viel ist klar, daß in der Sache kein Gegensatz zwischen Scheeben und der nachtridentinischen Scholastik besteht, sondern nur ein Unterschied im Ausdruck und in der Betrachtungsweise.

2. Das theologische Denken erwartet von vorneherein erstens das Dasein eines fortgesetzten Sacrificiums auch im neuen Bunde. Denn auch der Christ ist andauernd verpflichtet, Gott innerlich und äußerlich anzubeten. Und so wird dem vollendeten irdischen Gottesreiche jene vollkommenste Weise der äußeren Anbetung, das Sacrificium, noch viel weniger fehlen dürfen, als der Synagoge. Dieses christliche Opfer wird dann zweitens durch Werth und Würde die alttestamentlichen Opfer in demselben

Grade übertreffen müssen, als der neue Bund den alten übertrifft. Und weil endlich Christus durch das Eine Opfer am Kreuze für uns überschwänglich verdiente, so wird drittens das christliche Sacrificium, hierin den alttestamentlichen Opfern ähnlich, in innerer Beziehung zum Kreuzopfer stehen müssen, es wird auf dasselbe hinweisen und aus seinen Verdiensten schöpfen.

Daß aber das christliche Opfer jene unvergleichliche Erhabenheit besitzen werde, die es thatsächlich besitzt; daß es das sein werde, was die Definition besagt: Sacrificium novae legis est illud sacramentum a Christo institutum, quo ipse Christus sub speciebus panis et vini mystice mactatur et Deo offertur, kann nur der Glaube wissen und muß demnach aus dem Glauben bewiesen werden.

3. Geläugnet wurde der Opfercharacter der h. Eucharistie durchweg von allen Gegnern der realen Präsenz, ebenso von Luther, der diese Präsenz nur für den Moment des Genusses zugab[1]). Im letzten Abendmahl erblickt der Protestantismus durchweg nur ein Liebes- und Abschiedsmahl mit symbolischem Hinweis auf den bevorstehenden Tod durch Trennung des Leibes und Blutes. Im Sinne eines Liebes- und Erinnerungsmahles habe Christus auch für die Zukunft die Fortsetzung der eucharistischen Feier angeordnet. Und in diesem Sinne ließ man dann vielfach mit Melanchthon die Abendmahlsfeier als Opfer im weitern Sinne gelten, sofern die Theilnahme an ihr die gläubige Erinnerung an den Tod Christi erwecke und sich in geistiger Hingabe an Christus, in Lob und Dank bethätige. Das sei, fügt man hinzu, auch die Auffassung der älteren, vornicänischen Väter gewesen und die Lehre der katholischen Kirche vom Meßopfer sei eine Fälschung späterer Zeit.

a) Von ältern kirchlichen Entscheidungen abgesehen[2]), verwirft die Kirche in Trient die eben angedeutete Auffassung der Reformatoren und erklärt die h. Messe für ein wahres und eigentliches Opfer, in welchem Christus, der Priester in

---

1) Vgl. oben S. 28.

2) Das I. allgemeine Concil von Nicäa verbietet im can. 2 den Diakonen, einem Priester die h. Communion zu reichen, quia nec canon nec consuetudo tradidit, ut ab his, qui offerendi potestatem non habent, illi, qui offerunt, Christi corpus accipiant. — Das Lateranense IV. bemerkt: In qua (ecclesia) idem ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur. Denz. n. 357. Vgl. auch die von Innocenz III. den Waldensern vorgeschriebene professio fidei. Denz. n. 370.

Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedechs, beim letzten Abendmahle seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten von Brod und Wein dem Vater aufopferte, um so der Kirche, wie es die menschliche Natur verlange, ein sichtbares Opfer zurückzulassen, welches das einmalige blutige Opfer fortgesetzt darstelle und seine Frucht uns zuwende. Zu dem Ende habe er gleichzeitig seine Apostel zu Priestern geweiht und ihnen und ihren Nachfolgern Vollmacht und Befehl gegeben, dieses vollkommene, von Malachias geweissagte Opfer überall und zu allen Zeiten darzubringen[1]).

Das Wort Missa ist laut Erklärung der meisten Theologen ein spätlateinisches Substantiv und ist gleichbedeutend mit missio oder dimissio, d. h. Entlassung (der Katechumenen nämlich, bez. der Gläubigen), welchen Sinn das Wort heute noch in der uralten Formel: Ite missa est bewahrt hat. Allmählich, besonders vom 6. Jahrh. an, wurde das Wort Bezeichnung für die ganze Opferfeier. — Eine viel weniger begründete Ansicht behauptet, missa bedeute an und für sich Opferfeier und sei von mittere, im Sinne von transmittere = hingeben, opfern, abzuleiten. Von andern noch zweifelhaftern Ableitungen sehen wir gänzlich ab[2]).

b) Zur Beweisführung aus der alttestamentlichen Schrift sei vorab auf die Weissagung des zweifellos messianischen 21. Psalmes hingewiesen. Hier verspricht der leidende Messias, daß er nach Beendigung seiner Leiden Gott dem Herrn Gelübde- oder Dankopfer darbringen werde (vota mea reddam) und stellt die Theilnahme am Opfermahle allen Menschen und Völkern in Aussicht.

Dazu kommt die classische Weissagung des Propheten Malachias[3]). Der Prophet weissagt nämlich das Aufhören des alttestamentlichen Opfercultus und die Einführung eines neuen, für alle Völker der Erde, sowie die Einsetzung eines

---

1) S. q. d., in missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, — a. s. — S. q. d., illis verbis: Hoc facite in meam commemorationem, Christum non instituisse apostolos sacerdotes; aut non ordinasse, ut ipsi aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum, a. s. Sess. 22. can. 1 u. 2. Vgl. can. 3 u. c. 1.

2) Vgl. Tüb. theol. Quartalschrift. 1889. 4. Heft. S. 531 ff.; auch Gihr, Das h. Meßopfer. II. Aufl. S. 308.

3) Non est mihi voluntas in vobis, dicit Dominus exercituum, et munus non suscipiam de manu vestra. Ab ortu enim solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda, quia magnum est nomen meum in gentibus, dicit Dominus exercituum. 1, 10 f.

neuen, auserwählten Priesterthums[1]). Vor allem bemerkt er, daß das neue messianische Reich ein wahres und eigentliches Opfer haben werde (sacrificatur, offertur). Denn die Verben des Urtextes (qatar, nagasch) bezeichnen im Hifil nach alttestamentlichem liturgischem Sprachgebrauch die Vollziehung eines wahren und eigentlichen Opfers, im Unterschiede von den Opfern im weitern Sinne (einfaches Geschenk, Gebet, gute Werke). Dieses Opfer aber, welches auf der ganzen Erde und unter allen Völkern (gojim = Nichtjuden) dargebracht werden soll zu herrlichem Ruhme des göttlichen Namens, wird ein unblutiges, ein reines Speiseopfer sein (minchah im Gegensatz zu sebach, dem blutigen Opfer).

Auf das Kreuzopfer als solches kann die vorliegende Weissagung selbstredend nicht bezogen werden. Es muß folglich ein anderes wahres Opfer im neuen Bunde geben, weil sich sonst die göttliche Voraussage nicht erfüllt hätte. Dieses Opfer kann somit nur das h. Meßopfer sein, da dasselbe, wie auch die Väter[2]) und das Tridentinum[3]) hervorheben, allen Bestimmungen der prophetischen Darstellung vollkommen entspricht.

Sehr wichtig ist auch die Weissagung des Psalmisten, laut welcher Melchisedech ein Vorbild Christi ist, und Christus ein Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedechs[4]). Wie also Melchisedech, so folgern wir, ein wahres Opfer darbrachte, das unblutige Opfer von Brod und Wein, so muß sich ein entsprechendes Opfer auch bei Christus finden. Und da dem vorbildlichen Opfer Melchisedechs das blutige Kreuzopfer als solches nicht entspricht, wohl aber die von Christus eingesetzte Meßfeier, so muß diese letztere ein wahres Opfer sein, wie auch hier die Väter[5]) und das Tridentinum[6]) ausdrücklich betonen.

---

1) Et purgabit filios Levi et colabit eos quasi aurum et quasi argentum, et erunt Domino offerentes sacrificia in iustitia; et placebit Domino sacrificium Juda et Jerusalem. 3, 3 f. Vgl. Is. 66, 21.

2) Vgl. Bellarmin, l. 5. c. 10. — 3) Sess. 22. c. 1.

4) At vero Melchisedech rex Salem proferens panem et vinum, erat enim sacerdos Dei altissimi, benedixit ei (Abraham) et ait: Benedictus Abraham Deo excelso, — et benedictus Deus excelsus. I. Mos. 14, 18 ff. — Juravit Dominus et non poenitebit eum: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Ps. 109, 4. Vgl. Hebr. c. 6 u. 7.

5) Vgl. Bellarmin, l. 5. c. 6. — 6) a. a. O.

Der unsere Beweisführung grundlegende Satz, daß Melchisedech ein wahres Opfer dargebracht habe, wurde von den Reformatoren bestritten. Melchisedech, sagten sie, habe Brod und Wein herausgebracht (proferens) zum gastlichen Mahle für Abraham; der Zusatz, Melchisedech sei Priester gewesen, solle lediglich die folgende Segnung Abrahams durch Melchisedech erklären; auch sage der hebräische Text nicht erat enim, sondern et erat sacerdos. — Indessen jener Zusatz gehört ohne Zweifel zum Vorhergehenden (proferens panem), da die Masorethen ihn mit einem Puncte abschließen. Die altjüdische Tradition hat also das erat sacerdos für eine Begründung des Vorhergehenden und somit das proferens panem et vinum für eine priesterliche Opferhandlung angesehen. Wie könnte auch die h. Schrift Melchisedech so feierlich als Priester einführen und die eigenartige und erhabene Würde seines Priesterthums betonen, ohne seiner Opferthätigkeit zu gedenken, die gerade den Kern des priesterlichen Amtes ausmacht und seine eigenartige Würde wesentlich bestimmt[1])? Das proferens (jaza' im Hif.) ist also dem Zusammenhange nach wie an andern Stellen[2]) so auch hier ohne Frage ein Heranbringen zum Opfer.

Der Umstand, daß der h. Paulus Hebr. 7, 1 ff. des h. Meßopfers nicht ausdrücklich gedenkt, obgleich er vom Priesterthum Christi nach der Ordnung Melchisedechs handelt, darf nicht befremden. Der Apostel zeigt, daß das Priesterthum Melchisedechs das aaronitische an Würde übertrifft, um dann zu folgern, daß Christi Priesterthum, von dem das des Melchisedech nur ein schwaches Vorbild war, über das aaronitische erst recht erhaben sei. Ein specieller Vorzug des Priesterthums Christi aber besteht darin, daß Christus durch sein einmaliges blutiges Opfer ein für allemal genuggethan hat, während die mosaischen Opfer wegen ihrer Unzulänglichkeit immerfort wiederholt werden mußten. Und so mußte es sich dem Apostel nahe legen, gerade das blutige Opfer in den Vordergrund zu stellen und die unblutige Fortsetzung desselben durch den Hinweis auf das fortgesetzte ewige Priesterthum Christi nur einschließlich zu erwähnen.

Weitere Vorbilder des eucharistischen Opfers sind die verschiedenen unblutigen Opfer, insbesondere das tägliche Speiseopfer des Hohenpriesters, sodann das immerwährende Opfer (iuge sacrificium), d. h. das täglich zweimalige Lammopfer, endlich vor allem das Opfer des Osterlammes, auf welches Schrift[3]), Väter[4]) und Kirche[5]) speciell verweisen. Die Paschafeier war

1) Hebr. 5, 1; 8, 3. — 2) Richter 6, 18; — Js. 66, 20.
3) Joh. 1, 29; I Cor. 5, 7. 4) Vgl. Bellarmin, l. 5. c. 7.
5) Novum pascha novae legis phase vetus terminat. — Vgl. Trid. a. a. O.

nämlich nicht bloß Opferhandlung, sondern auch Opfermahl. So gewiß es also ist, daß das Paschaopfer auf den blutigen Kreuzestod hinweist, so wahr ist es auch, daß die Paschafeier im blutigen Opfer ihre volle Erfüllung nicht gefunden hat, sondern auch ein Opfermahl verlangt, welches dann seinerseits wieder eine entsprechende Opferhandlung, und zwar selbstredend eine unblutige, voraussetzt. Christus selbst stellt die Abendmahlsfeier als Erfüllung und Vollendung der Paschafeier hin, indem er der letztern die erstere unmittelbar folgen läßt.

c) Aus dem neuen Testamente sind die Einsetzungsworte für den Opfercharacter der h. Eucharistie durchaus entscheidend; fast jedes Wort ist in dieser Hinsicht bedeutungsvoll.

Bei Luc. 22, 19 heißt es zunächst: Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, bez. (I Cor. 11, 24) quod pro vobis tradetur, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (κλώμενον). — Das pro vobis weist schon genugsam auf die stellvertretende Hingabe zum Opfer hin; das Präsens datur aber bestimmt dieses Opfer als ein sich jetzt vollziehendes. Dasselbe gilt, die Echtheit des Wortes vorausgesetzt, vom Präsens κλώμενον, wozu kommt, daß das „Gebrochenwerden" nicht von dem am Kreuze sich opfernden, sondern nur vom eucharistischen Leibe ausgesagt werden kann, der insofern gebrochen wird, als die Gestalten gebrochen werden.

Wo möglich noch deutlicher ist der zweite Theil der Consecrationsworte. Es heißt nämlich bei Lucas weiter: Hic est calix novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur (ποτήριον — ἐκχυνόμενον); und bei Matthäus: Hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur (ἐκχυνόμενον) in remissionem peccatorum. — Das pro vobis, pro multis in rem. pecc. weist auf die stellvertretende Hingabe zum Sühnopfer hin. Das Futurum fundetur der Vulgata weist allerdings zunächst auf das bevorstehende blutige Opfer hin, schließt aber das gegenwärtige Opfer um so weniger aus, als der griechische Text hier wie oben (oben theilweise auch die Vulgata) die Präsensform (ἐκχυνόμενον) aufweist. — Das ποτήριον ἐκχυνόμενον vollends, welches die Ausgießung vom Kelche, d. h. vom Inhalte desselben aussagt, zeigt evident, daß es sich um eine gegenwärtige geheimnißvolle Blutvergießung, also um ein Opfer handelt. Dazu kommt noch, daß wir es

mit der Stiftung eines neuen Bundes zu thun haben. Wie also bei der Stiftung des alten Bundes, so wurde auch bei der Stiftung des neuen wahres Opferblut vergossen.

Durch den Zusatz: Hoc facite in meam commemorationem [1]) gibt dann der Herr seinen Aposteln und ihren Nachfolgern Befehl und priesterliche Vollmacht, auch ihrerseits das h. Meßopfer darzubringen. Die Apostel entsprachen diesem Befehle [2]); und daß sie die Meßfeier in der That für eine Opferfeier hielten, folgt aus der Weise, wie sie über dieselbe sprechen. Sie bezeichnen nämlich die Meßfeier durch das Verbum λειτουργεῖν, welches eine geläufige Bezeichnung gerade der Opferfeier ist [3]); insbesondere sprechen sie im Gegensatz zur jüdischen und heidnischen Opferfeier von einem christlichen Opferaltar (θυσιαστήριον) und einer christlichen Opferspeise [4]). Opferaltar aber und Opferspeise können ohne Opfer nicht gedacht werden.

Wenn der h. Paulus betont, Christus habe sich einmal geopfert und dieses eine Opfer genüge ein für allemal [5]), so denkt er an das blutige Opfer, welches nicht wiederholt zu werden braucht, da Christus durch dasselbe objectiv für alle Menschen und Zeiten vollauf genuggethan und alle Gnade überreichlich verdient hat. Damit schließt er aber die unblutige Erneuerung und Fortsetzung dieses Einen Opfers zur Application der Erlösungsgnade keineswegs aus.

d) Laut den Vätern ist die h. Messe ein perfectum et spirituale sacrificium, incruentus cultus, propitiationis hostia [6]), ein sacrificium plenum et verum [7]), summum et verum [8]), ein sacrificium horrendum [9]). — Und weil wahres und eigentliches Opfer, so wird dasselbe vom Opfer im weiteren Sinne, dem inneren, geistigen Opfer wohl unterschieden [10]). Im h. Meß=

---

1) Luc. 22, 19; I Cor. 11, 24.

2) Apg. 2, 46; 20, 7 u. 11; I Cor. 10, 16.

3) Apg. 13, 2. Vgl. Luc. 1, 23; Phil. 2, 17; Hebr. 9, 21; 10, 11.

4) Hebr. 13, 10; I Cor. 10, 18—22. Die erstere Stelle wird freilich von manchen auf das Kreuzopfer bezogen, bleibt aber gleichwohl beweiskräftig, da wir vom Kreuzopfer nur essen können, nachdem die blutige Gabe die Gestalt der unblutigen, eucharistischen Opferspeise angenommen hat.

5) Hebr. 9, 25 ff. 10, 11 ff.

6) Cyrill, Cat. myst. 5 n. 8. — 7) Cyprian, ep. 63 n. 14.

8) Augustin, De civ. l. 10. c. 20.

9) Chrysostomus, Hom. 21. in act. n. 4.

10) Haec igitur cum ego nossem illudque insuper, neminem magno

opfer finden die vorbildlichen Opfer Melchisedechs und des Osterlammes ihre Erfüllung[1]); dasselbe ist das von Malachias verkündigte reine Opfer, wie schon die Doctrina apost. betont[2]), und ist als vollkommenes Opfer an die Stelle der unvollkommenen getreten[3]). Was geheimnißvoller, unblutiger Weise in der h. Messe geopfert wird, ist Christi Fleisch und Blut; der menschliche Priester ist nur Minister, die Opfergabe und der eigentliche Opferpriester ist, wie beim Kreuzopfer, Christus selbst[4]). — Der Ritus der Meßfeier als einer Opferfeier wird in seinen Grundzügen beispielsweise von Justin[5]), eingehender vom h. Cyrill von

et Deo et sacrificio et pontifice dignum esse, nisi qui prius seipsum Deo hostiam viventem, sanctam exhibuerit — Deoque sacrificium laudis et spiritum contritum obtulerit, quod solum sacrificium is, qui omnia dedit, a nobis exposcit, quo tandem modo externum illud sacrificium, illud magnorum mysteriorum antitypum ipsi offerre auderem? Gregor Naz. Or. 2. apol. n. 94.

1) Quis magis sacerdos Dei summi, quam D. N. J. Chr., qui sacrificium Deo Patri obtulit et obtulit hoc idem, quod Melchisedech obtulerat, i. e. panem et vinum, suum sc. corpus et sanguinem. Cyprian a. a. O. — In eadem ipsa mensa utrumque pascha perficitur, et typi et veritatis; — in eadem ipsa mensa typicum pascha (Christus) descripsit et verum addidit. Chrysostomus, Hom. 1. de prod. Judae. n. 4.

2) Die dominica autem convenientes frangite panem et gratias agite, postquam delicta vestra confessi estis, ut sit mundum sacrificium vestrum. Omnis vero, cui est controversia cum amico suo, ne conveniat vobiscum, donec reconciliati sunt, ne inquinetur sacrificium vestrum. Hoc enim est dictum a Domino: In omni loco et tempore offeratur mihi sacrificium mundum, quoniam rex magnus sum, dicit Dominus, et nomen meum mirabile in gentibus. c. 14.

3) Huic summo veroque sacrificio cuncta sacrificia falsa cesserunt. Augustinus a. a. O. — Nunc enim carnalium sacrificiorum varietate cessante omnes differentias hostiarum una corporis et sanguinis tui implet oblatio. Leo M. Serm. 59 (al. 57) c. 7.

4) Nam si Jesus Christus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei Patris et sacrificium Deo Patri ipse primum obtulit et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id, quod Christus fecit, imitatur. Cyprian a. a. O. — Etsi Christus nunc non videtur offerre, tamen ipse offertur, quando Christi corpus offertur; imo ipse offerre manifestatur in nobis, cuius sermo sanctificat sacrificium, quod offertur. Ambrosius in Ps. 38. n. 25. — Christus Jesus, cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, — tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere; — per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Augustin a. a. O.

5) Apol. I. n. 65.

Jerusalem mitgetheilt[1]). — Aus den angeführten Zeugnissen älterer Zeit (Doctrina apost., Cyprian, Justin), die sich durch viele andere (Clemens von Rom, Ignatius, Irenäus, Tertullian, Clemens Alex., Origenes) vermehren lassen, ergibt sich die ganze Haltlosigkeit der immer wiederholten protestantischen Behauptung, die katholische Lehre vom Meßopfer sei dem kirchlichen Alterthum fremd gewesen[2]).

Ein wichtiges Zeugniß für den Opfercharacter der h. Messe legen auch die ältesten Liturgien ab, die in den Kirchen von Rom, Antiochien, Jerusalem und Alexandrien gebräuchlich waren und die ihrem wesentlichen Inhalte nach zweifellos apostolischen Ursprunges sind. In diesen Liturgien wird die h. Messe ein heiliges, himmlisches, göttliches, furchtbares, ein immerwährendes, unblutiges, vernünftiges, geistiges Opfer genannt, ein Opfer für Lebende und Abgestorbene, ein Lob-, Dank-, Bitt- und Sühnopfer, in welchem Christus geopfert und den Gläubigen als Speise gereicht wird[3]).

Bedeutungsvoll sind auch die Denkmäler in den römischen Katakomben. In den größeren unterirdischen Kapellen findet man neben oder über den Martyrergräbern noch vielfach Altäre, seitwärts in der Wand eine Nische oder vorstehende Platte zur Aufnahme von Brod und Wein. — Bilder an den Wänden stellen Meßopfer und Communion dar: ein Altartisch, auf dem ein Fisch (ἰχθύς) liegt, das Sinnbild Christi; über dem Fische oder zu beiden Seiten Brode und Weinkelch; vor dem Altare der Priester, der die Hände über die Gaben ausstreckt; in der Nähe eine anbetende Frauengestalt, als Symbol der Kirche. — Auch das unblutige Opfer Abrahams findet sich dargestellt, welches, auch bei den Vätern, Symbol des unblutigen, eucharistischen Opfers ist[4]).

---

1) A. a. O. n. 2 ff.

2) Näheres bei Schwane I. S. 446 ff. und Schanz a. a. O. S. 448 ff.

3) Vgl. Propst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrh. S. 231 ff. In der Liturgie von Jerusalem, die auf den h. Jacobus zurückgeführt wird, heißt es u. a.: „Es schweige alles sterbliche Fleisch, es stehe da mit Furcht und Zittern, alles Irdische schwinde aus den Gedanken; denn der König der Könige, der Herr der Herren, Christus unser Gott geht hervor, um geopfert und den Gläubigen zur Speise gegeben zu werden. Vor ihm her gehen aber die Chöre der Engel mit aller Macht und Herrschaft, das Angesicht verhüllend und den Hymnus rufend: Alleluja.“ Vgl. Probst, S. 301.

4) In figuris praesignatur, cum Isaac immolatur. — Vgl. Kraus, Roma sotterranea. I. Aufl. S. 204 ff. 274 ff. — Kuhn, Roma. S. 87 ff.; auch das Schriftchen von P Wolter, Die röm. Katakomben.

§. 10.

Wesen und verschiedene Beziehungen des h. Meßopfers.

1. Laut dem Tridentinum haben wir folgende zwei Sätze als katholische Dogmen anzusehen.

a) Die h. Messe ist die repraesentatio cruenti sacrificii, dabei aber in sich selbst verum et proprium sacrificium [1]).

b) Im nähern erklärt die Synode, daß das Meßopfer mit dem Kreuzopfer den eigentlichen Opferpriester und die Opfergabe gemein habe (una eademque hostia, idem offerens), daß aber die Weise der Darbringung (offerendi ratio) insofern verschieden sei, als Christus, der sich einst blutig geopfert habe, nunmehr sich selbst, bezw. seinen Leib und sein Blut, in Form einer immolatio incruenta unter den Gestalten von Brod und Wein durch die Hände der Priester (sacerdotum ministerio) dem Vater aufopfere [2]).

Die tridentinische Erklärung faßt, wie aus der bisherigen Darstellung ersichtlich, im wesentlichen das zusammen, was über Natur und Wesen des h. Meßopfers von Alters her in der kirchlichen Tradition feststand. Keineswegs aber waren hiermit alle weiteren Fragen beantwortet, die sich hinsichtlich dieses Geheimnisses stellen ließen. Wenn das Concil die h. Messe ein wahres und eigentliches Opfer nennt, so lehrt es einschließlich, daß sie alle Bestimmungen an sich habe, die einem wahren Opfer wesentlich sind. Die Synode erklärt aber nicht, welches diese Bestimmungen sind; auch nicht, in welchem Theile der h. Messe die eigentliche Opferhandlung zu suchen sei. Diesen Fragen näher zu treten, gehörte mit zu den Aufgaben der nachtridentinischen Theologie, um so mehr, als die Reformatoren den Opfercharacter der h. Messe lebhaft bestritten.

Für die weitere Untersuchung handelt es sich vorzugsweise um zwei Fragen.

a) Da die ganze Meßfeier aus vielen Theilen, Handlungen sich zusammensetzt, so fragt es sich, welche Handlung ist es speciell, in welcher das Opfer sich wesentlich vollzieht?

b) Was gibt dieser Handlung den Character oder die Natur eines wahren Opfers?

2. Die erste Frage läßt sich ziemlich leicht beantworten,

---

1) Sess. 22. c. 1 u. can. 1.
2) C. 1 u. 2.

wenn wir uns von folgenden vier maßgebenden Gesichtspuncten leiten lassen.

a) Laut dem Tridentinum ist das von Christus eingesetzte Opfer die repraesentatio cruenti sacrificii; es ist also ein relatives Opfer, sofern es zum Kreuzopfer als unblutige Darstellung desselben in Beziehung steht. Die eigentliche Opferhandlung ist also in einem Theile der h. Messe zu suchen, in welchem die Hingabe in den blutigen Tod in unblutiger Weise wirklich zum Ausdruck kommt.

b) Nach der weiteren tridentinischen Lehre ist die h. Messe ein wahres und eigentliches Opfer. So wesentlich es ihr also ist, zum Kreuzopfer in Beziehung zu stehen, so wesentlich ist es ihr auch, zugleich in sich selbst ein wahres Opfer zu sein. Sie ist folglich insofern absolutes Opfer, als sie alle Bestimmungen an sich hat, welche jedem wahren Opfer an und für sich zukommen[1]). Diese Bestimmungen aber sind in der Definition des Opfers (oben S. 66) zusammengefaßt. — In demjenigen Theile der h. Messe wird also das Opfer wesentlich bestehen, in welchem irgend eine Destruction oder eine ihr irgendwie moralisch gleichwerthige Immutation der eigentlichen Opfergabe, also Christi selbst, vollzogen wird. — Die Berechtigung jener Definition aber ergibt sich einmal aus der Natur der Sache, dann aus dem Umstande, daß thatsächlich die alttestamentlichen Opfer vom Paradiese an, insbesondere das Kreuzopfer selbst, derselben conform sind.

c) Da unsere Meßfeier nur eine Wiederholung des ersten, von Christus selbst gefeierten Meßopfers ist, so muß die eigentliche Opferhandlung in einem Acte bestehen, der auch von Christus bei der ersten Opferfeier vollzogen wurde.

d) Da laut dem Tridentinum Christus der eigentliche Opferpriester ist, so ist die eigentliche Opferhandlung in dem Theile der h. Messe zu suchen, in welchem der menschliche Priester, der Minister und das Organ Christi, nicht so sehr im eigenen oder der Kirche, als vielmehr augenscheinlich im Namen und in der Person Christi handelt und redet.

3. Für die nähere Untersuchung können nur folgende Theile der h. Messe in Betracht kommen: das Offertorium, die Consecration, die der Consecration vorausgehenden und folgenden Aufopferungsgebete, die Brechung der h. Hostie nebst der Vermischung der Gestalten im Kelche, endlich die Communion des Priesters.

---

1) Auch die alttest. Opfer waren absolute und relative Opfer zugleich, d. h. sie waren in sich selbst wahre Opfer und sie standen überdies als Vorbilder zum Kreuzopfer in Beziehung.

Im Offertorium kann die eigentliche Opferhandlung nicht bestehen. Denn der Priester handelt und betet hier im Namen der Kirche; außerdem ist die eigentliche Opfergabe noch gar nicht vorhanden, die secundäre Gabe aber (wie Bellarmin, Suarez, Scheeben sich ausdrücken), d. h. Brod und Wein, erfährt keinerlei reale Veränderung. Der Zweck der Handlung geht einfach dahin, Brod und Wein für ihre hohe Bestimmung zu segnen und zu weihen; gleichzeitig spricht der Priester die Zwecke aus, denen das eigentliche Opfer dienen soll. Und so betrachten die meisten Theologen das Offertorium als einen lediglich integrirenden Bestandtheil der h. Messe.

Ebensowenig können die erwähnten Opfergebete in Betracht kommen. Denn der Priester spricht sie weder im Namen Christi, noch auch sind sie mit einer Veränderung der Opfergabe verbunden.

Aehnliches gilt von der Brechung der h. Hostie und der theilweisen Vermischung der Gestalten, denn die Veränderung trifft nur die Gestalt. Die Brechung hatte ursprünglich nur den Zweck, die Spendung der Opfergabe an die Apostel, bezw. die Gläubigen vorzubereiten. Auch die von der h. Schrift nicht einmal erwähnte Vermischung der Species involvirt keine Veränderung der Opfergabe; sie ist eine Ceremonie, welche die Wiedervereinigung des Leibes und Blutes Christi bei der Auferstehung versinnbildet.

Auch in der Communion des Priesters kann die eigentliche Opferhandlung nicht gefunden werden. Denn die begleitenden Gebete werden im Namen des Priesters gesprochen; auch enthalten dieselben keinerlei Hinweis, daß sich jetzt ein Opfer vollziehe. Zudem setzt der Genuß der Opferspeise voraus, daß das Opfer selbst bereits vollzogen sei. Ferner bedarf der Priester zum Empfang der h. Communion keiner besonderen Vollmacht, wohl aber zum Vollzug des Opfers[1]. Folglich kann in der Communion die Opferhandlung nicht bestehen. Weiterhin ist die Communion wohl ein Symbol des Begräbnisses, aber sie enthält keinen Hinweis, wenigstens keinen directen, auf den blutigen Opfertod. Endlich ist mit der Communion auch keine reale innere Veränderung der Opfergabe selbst gegeben. Die Veränderung trifft auch hier nur die Gestalten, während das Aufhören der sacramentalen Gegenwart Christus nur äußerlich afficirt[2]. — Einzelne Theologen bemerken noch, man dürfe die eigentliche Opferhandlung um so weniger in die Communion des Priesters setzen, als es nicht einmal gewiß sei, daß Christus selbst mitcommunicirt habe[3].

1) Trid. sess. 23. c. 1 u. can. 1.

2) Vgl. oben S. 56 u. 62.

3) Daß übrigens der Herr zur seligen Bethätigung seiner Liebesgemeinschaft thatsächlich mitcommunicirt habe, ist nach Billuart (Diss. 8. a. 2)

Daß übrigens das eigentliche Wesen des Meßopfers nicht in der Consecration, sondern in irgend einem anderen Theile bestehe, wird nur von sehr wenigen Theologen gelehrt[1]). Etwas größer ist die Zahl derjenigen, welche einzelne Theile, insbesondere die Communion, als wesentlichen Bestandtheil mit in die eigentliche Opferhandlung aufnehmen.

Consecration und Communion, lehrt Bellarmin, sind die wesentlichen Bestandtheile des Opfers. Durch die Consecration wird die Opfergabe auf dem Altare gegenwärtig, und zwar in Form einer Speise, die zur Destruction bestimmt ist. In der Communion erfolgt diese Destruction, insofern Christus durch dieselbe nicht zwar sein physisches, wohl aber sein sacramentales Sein verliert[2]). Aehnlich Lugo, die Salmanticenser und Tournely[3]).

Zur Widerlegung genügt es, auf den soeben erwähnten Umstand aufmerksam zu machen, daß der Genuß der Opfergabe die eigentliche Opferhandlung als bereits vollzogen voraussetzt. Dazu kommt, daß weder mit den alttestamentlichen Brandopfern noch auch mit dem Kreuzopfer ein Genuß der Opfergabe verbunden war. — Mit Recht geht daher die sent. communis insbesondere der neuern Theologen dahin, daß, wie bei den alttestamentlichen Sühn- und Friedopfern, der Genuß der Opfergabe seitens des Priesters nur integrirender Bestandtheil der gesammten Opferfeier ist, indem sie dieselbe in der von Christus angeordneten Weise vervollständigt und abschließt.

Die Sumption der Opfergabe, fügen die Theologen hinzu, ist also divini praecepti und muß deßwegen pflichtmäßig vom fungirenden Priester, im Nothfalle durch einen andern Priester vorgenommen werden, selbst wenn er nicht mehr nüchtern wäre. Dadurch nämlich, daß der Priester die Opferspeise in sich aufnimmt, soll er seine innere Verbindung, die Verbindung seines Selbstopfers mit dem Opfer Christi bekunden. Er soll ferner selbst communicirend, und zwar früher als das Volk, sich als den Ausspender der göttlichen Geheimnisse darstellen und seine Werthschätzung

---

und Suarez (Disp. 75. sect. 2. n. 6) sent. probabilior et communior; nach Schwane (III. S. 645) ist es allgemeine Lehre der Scholastiker.

1) Vgl. Suarez a. a. O. sect. 3.

2) L. 5. c. 27.

3) Vgl. Schwane, Die euch. Opferhandlung. S. 22 ff. u. Dogmengeschichte. IV. S. 380 ff.

dieser Geheimnisse an den Tag legen. Er soll endlich selbst communiciren, damit sofort der volle Zweck des Opfers erreicht werde, da die Opfergabe nicht bloß zur Ehre Gottes geopfert werden, sondern zugleich als gnadenvolle Speise dienen soll[1]).

Aus dem Gesagten folgt, daß das Wesen des Meßopfers nur in der Consecration allein bestehen kann, was auch vom h. Thomas[2]) und den meisten Theologen gelehrt wird. In der That hat die Consecration und nur sie alle Bestimmungen an sich, welche einem Opfer überhaupt, insbesondere dem von Christus eingesetzten Opfer dem Gesagten zufolge zukommen.

a) Wenn irgendwo in der h. Messe, dann zeigt sich gerade in der Consecration, daß Christus der eigentliche Opferpriester, der Diener der Kirche aber nur sein Minister ist. Der Priester referirt nämlich den Hergang der Abendmahlsfeier, ahmt dabei in seinen Actionen Christus möglichst nach und spricht die eigentlichen Consecrationsworte geradezu in der Person Christi.

b) Indem der Priester consecrirt, wiederholt er gerade das, was bei der Abendmahlsfeier durch Christus selbst geschah.

c) Daß endlich mit der Consecration einerseits eine Repräsentation des blutigen Opferactes, andererseits eine zum Opfer hinreichende Immutation der eigentlichen Opfergabe gegeben sei, muß freilich noch gezeigt werden. — Die übrigen in der Definition des Opfers enthaltenen Requisite: die sichtbare Gabe (Christus unter den sichtbaren Gestalten) und die gesetzliche Institution des Opfers und des Opferpriesters, bieten keine weitere Schwierigkeit.

4. Es ist jetzt die zweite Frage zu beantworten: Inwiefern begründet die Consecration ein Opfer? was gibt ihr den Character einer Opferhandlung?

Hinsichtlich der innern Seite des Opfers, der innern Selbsthingabe Christi an den Vater besteht keine Schwierigkeit. Christi Seele ist stets erfüllt von den erhabenen Opfergesinnungen, von denen sie beim blutigen Opfer voll war, und erneuert sie, so oft Christus durch die Consecration auf dem Altare gegenwärtig wird. Eine nähere Besprechung aber fordert die äußere Seite des Opfers, die äußere Opferhandlung. Es muß gezeigt

---

1) Suarez, Disp. 75. sect. 5. — S. 3. q. 82. a. 4.

2) Consecratione huius sacramenti sacrificium offertur. l. c. a. 10. — Consecratio chrismatis non est sacrificium sicut consecratio eucharistiae l. c. a. 4. ad 1.

werden, wie gerade in der Consecration die innere Opfergesinnung jenen äußern, sinnbildlichen Ausdruck gewinnt, wie es der Begriff des Sacrificiums verlangt.

Die Theologen sind in der Erklärung, wie in der Consecration eine Darstellung des blutigen Opfers gegeben sei, insofern einig, als sie auf die Vergegenwärtigung Christi, bez. seines Leibes und Blutes unter den getrennten Gestalten des Brodes und Weines hinweisen. Meinungsverschiedenheit besteht insofern, als viele lehren, ebendasselbe, was die Consecration zu einer Repräsentation des blutigen Opfers mache, genüge, daß sie auch in sich selbst ein wahres Opfer sei; während andere diese Theorie dadurch zu ergänzen trachten, daß sie noch eine anderweitige Destruction oder Immutation der Opfergabe aufsuchen. — Wir wollen alle Erklärungen, die kirchlich zulässig sind, übersichtlich vorlegen, um dann selbst Stellung zu nehmen.

5. Neuere Theologen werfen, wie schon bemerkt wurde, den nachtridentinischen Scholastikern vor, sie hätten im Widerspruch mit der Tradition eine destructive Veränderung (immutatio destructiva oder auch realis) als Bestimmung in den Begriff des Opfers aufgenommen. Das aber habe bei der Erklärung des Meßopfers zu Schwierigkeiten geführt und habe Theorien gezeitigt, die gekünstelt und unbrauchbar seien. Während nun einzelne dieser Theologen die getadelten Theorien zu modificiren und zu verbessern trachten[1]), lehnen andere dieselben rundweg ab und schlagen ein Verfahren ein, das, weil es überraschend ist, noch nicht unrichtig zu sein braucht.

Wir stellen die Meßopfertheorie dieser letztern Theologen an die Spitze. Sie kann eben als die neueste, zugleich aber auch als die älteste in dem Sinne bezeichnet werden, als jene Theologen eine Erklärung des Meßopfers bringen, die nach ihrer Meinung keinen Bruch mit der Tradition besagt, sondern einfach die Auffassung der Väter und der ältern Scholastik wiedergibt. Beim Opfer, so fassen wir diese Erklärung kurz zusammen, speciell beim Meßopfer, darf nur eine Immutation im weitern Sinne gefordert werden, und sie besteht beim h. Meßopfer einfach in der Verwandlung unter den beiden getrennten Gestalten.

---

1) Z. B. Scheeben und Schanz, auf deren Theorie wir noch zurückkommen.

Am klarsten erscheint die Darstellung Billot's. — Die innere Hingabe des Menschen an Gott, welche die Seele des Opfers ist, so führt er aus, wird äußerlich versinnbildet durch die Hingabe einer sichtbaren Gabe. Wird diese Gabe in der ihr eigenen Gestalt Gott hingegeben, so geschieht dieses am zweckmäßigsten durch eine reale, physische oder ihr moralisch gleichwerthige Destruction. Erscheint aber die Opfergabe, wie es in der h. Messe der Fall ist, auf Grund einer Wesenswandlung in einer fremden Gestalt, so daß sie selbst unsichtbar ist, dann kann die innere Hingabe an Gott sinnfällig, wie es beim Opfer nöthig ist, nur durch die sinnfälligen Gestalten zur Darstellung kommen. Und das geschieht in der h. Messe durch eine Art mactatio mystica. Dieselbe besteht darin, daß die Gestalt des festen Brodes den Leib, die Gestalt des flüssigen Weines das Blut Christi darstellt, so daß unter beiden Gestalten Christus, die unsichtbare Opfergabe, sinnfällig und sinnbildlich unter den Bildern des Todes auf dem Altare erscheint. Durch diese mystische Schlachtung ist die h. Messe in sich selbst Opfer und zugleich Repräsentation des blutigen Kreuzopfers [1]). Einige andere neuren Theologen schließen sich im wesentlichen dieser Auffassung an [2]).

Die vorgelegte Theorie ist selbstredend kirchlich zulässig, denn die Kirche definirt nicht, ob dieses oder jenes, z. B. eine reale Immutation der Opfergabe, zum Begriffe des Opfers gehöre. Man kann hinzufügen, daß unsere innere Opfergesinnung in

---

1) Vgl. Billot, De ecclesiae sacramentis. Rom 1893. I. S. 526 ff.

2) Zu nennen sind Gihr, Die Lehre von den h. Sacramenten. Freib. 1897. S. 653 ff.; weiterhin Atzberger in Scheebens Dogmatik IV. S. 655. In derselben Richtung bewegt sich anscheinend das noch unvollendete Werk von Renz, Die Geschichte des Meßopfer-Begriffes. Freising 1901. Der Verf. sucht darzuthun, daß der Opfercharacter der h. Messe im Sinne der Väter und der ältern Scholastiker nicht in einer geheimnißvollen Schlachtung und Trennung bestehe, denn Christus selbst erfahre bei der Consecration nicht die geringste Aenderung, sondern wesentlich darin, daß die Eucharistie ein Mahl ist, welches durch die Consecration und Sumption, d. h. durch die Zubereitung und Austheilung des Leibes und Blutes Christi zum Genusse den Tod Christi repräsentirt. Leib und Blut Christi sind eben ein reelles Symbol der Blutvergießung. Schanz (Tüb. theol. Quartalschrift. 1902. n. 2. S. 304 ff.) lobt das Buch und schreibt: „Die Hauptbedeutung des Werkes besteht gerade in dem Nachweise des richtigen Opferbegriffes bei den Vätern und den alten Scholastikern. Und hier muß man dem Verfasser im wesentlichen beistimmen.“ Hingegen erklärt Franz (Linzer theol. pract. Quartalschr. 1902. n. 1. S. 133 ff.), daß Renz, um seine Auffassung traditionell zu begründen, seine eigenen Gedanken hier theilweise, dort ausschließlich in die Texte der Väter und ältern Theologen hineintrage.

mancherlei Weise entsprechend der Natur der Sache, entsprechend menschlicher Sitte und göttlicher Anordnung sinnfällig zum Ausdruck gebracht werden kann. Die Theorie empfiehlt sich ferner durch ihre fast überraschende Einfachheit und Klarheit; sie genügt auch für die christliche Andacht und das christliche Leben. Indessen — das ist unser Bedenken — die vortridentinische Zeit war einer eigentlich wissenschaftlichen Behandlung unserer Lehre noch gar nicht näher getreten, das geschah erst in der nachtridentinischen Zeit[1]). Sollte denn die wissenschaftliche Arbeit so vieler

1) Die Väter lehren, daß die h. Messe ein Opfer, die unblutige Darstellung und Erneuerung des Kreuzesopfers und ihr Zweck die Verherrlichung Gottes, Sühne u. s. w. sei. Sie betonen in vielfach herrlicher Ausführung insbesondere die innere Seite des Opfers, das innere Selbstopfer, welches man, insbesondere bei der Communion, mit dem Opfer Christi vereinigen müsse und weisen auf die innere Heiligung des Menschen als das Mittel hin, durch welches die innere Hingabe an Gott und die Vereinigung mit ihm sich practisch immer vollkommener verwirklichen soll. Reiches Material in dieser Hinsicht, auch aus der kirchlichen Liturgie, bringt Renz im I. Theile des vorhin citirten Werkes. Indessen eine scharfe begriffliche Bestimmung des Opfers im engern Sinne im Unterschied vom Opfer im weitern Sinne (Gebet, gute Werke), speciell eine scharfe Unterscheidung zwischen oblatio und sacrificium geben die Väter nicht. Und wenn sie auch das eigentliche Wesen des Meßopfers in der Consecration finden, so geben sie doch nicht genauer an, was der Consecration den Character eines wahren und eigentlichen Opfers gebe. Dasselbe gilt im Ganzen von den ältern Scholastikern und auch vom h. Thomas, der aber, wie wir sehen werden, die Ansätze darbietet, welche die spätern Theologen entwickelt und genauer formulirt haben. Mit Recht bemerkt also Schanz a. a. O. S. 466 und 480 bezüglich der Väter, daß sie auf den specifischen Opfercharacter der Eucharistie nicht näher eingehen und daß erst die nachtrid. Theologen die genauere Fixirung des Opferbegriffes zum Gegenstande eingehender Studien gemacht haben. Und Götzmann (Das eucharistische Opfer nach Lehre der ältern Scholastik. Freiburg 1901) bemerkt hinsichtlich der ältern Scholastiker und des h. Thomas, daß sie fast durchgehends nur so nebenbei und in gelegentlichen Aeußerungen sich mit der Lehre vom Opfer beschäftigen. Vgl. die Vorrede, sowie S. 19 u. 50. — Wenn also Renz in der Vorrede seines Werkes behauptet, gerade die Väter seien in das Wesen des unblutigen Opfers am tiefsten eingedrungen, so wird sich das ohne Einschränkung kaum behaupten lassen. Dasselbe gilt von der weitern Bemerkung, es sei kaum glaublich, daß die Christenheit in den ersten 15 Jahrhunderten keine Klarheit über den Sinn der eucharistischen Opferhandlung gehabt habe. Klarheit hatte man sicherlich nicht und wird man auf Erden schwerlich je erreichen; wohl aber besaß man ein Verständniß der h. Messe, welches für die Andacht und das christliche Leben für alle Zeiten ausreicht. Dabei besteht aber die Möglichkeit

ausgezeichneter Theologen in den folgenden Jahrhunderten während beinah eines halben Jahrtausend für eine tiefere wissenschaftliche Auffassung unseres Mysteriums gar nichts Brauchbares geliefert haben? —

6. Während die vorhin genannten Theologen mit Berufung auf die ältere Scholastik eine mystische Schlachtung darin finden, daß Christi Leib und Blut unter den getrennten Gestalten sacramental getrennt erscheinen, betonen durchweg die nachtridentinischen Theologen, daß beide auf Grund einer mactatio mystica in der That sacramental gesondert sind. Nach ihnen ist die mystische Schlachtung nicht ein bloßes äußeres Sinnbild, welches die sacramentalen Gestalten als solche darbieten, sondern ein Vorgang, welcher zugleich Christus selbst, die Opfergabe in realer Weise afficirt.

Gemäß dieser Theorie begründet die Consecration insofern eine Opferhandlung, als unter der Gestalt des Brodes vi verborum nur der Leib, unter der Gestalt des Weines nur das Blut Christi gegenwärtig wird. Freilich war beim letzten Abendmahle unter jeder Gestalt der ganze Christus gegenwärtig [1]), und dasselbe gilt von jeder h. Messe. Aber die Wandlung bewirkt dieses nicht durch sich (per se), sondern gleichsam nur per accidens [2]), sofern die Gegenwart des ganzen Christus eine Folge ist, die ihren Grund nicht in der Wandlung als solcher, sondern in der natürlichen Verbindung der Theile hat, aus denen sich die Person Christi in Folge der Verklärung geradezu unauflöslich zusammensetzt. Wäre während des Triduums vom Tode bis zur Auferstehung Jesu das h. Opfer gefeiert worden, so würde thatsächlich unter jeder Gestalt nur das gegenwärtig gewesen sein, was die Wandlungsworte besagen, hier nur der Leib, dort nur das Blut, beide freilich mit der Gottheit verbunden. Die Consecration trennt somit Christi Leib und Blut

---

eines wissenschaftlichen Fortschrittes, wie ihn die nachtridentinische Zeit anstrebte und noch immer anstrebt.

1) Und zwar war es hier noch der leidensfähige Christus, wie der h. Thomas (q. 81. a. 3), Bonaventura und die meisten anderen Theologen gegen Hugo v. St. Victor und Alexander Hal. behaupten. Vgl. Schwane, III. S. 640 u. 645.

2) Veluti, quasi per accidens, bemerken Billuart, Diss. 8. a. 2 und Lessius, De perf. l. 12. c. 13.

insofern, als die Brodsubstanz in Kraft der Wandlung nur in den Leib, die Weinsubstanz nur in das Blut Christi übergeht. In Kraft der Wandlung (vi verborum) lebt also Christus in der Hostie nicht, weil das zum Leben erforderliche Blut vi verborum nicht vorhanden ist[1]). Und in dieser mystischen Trennung des Leibes und Blutes (mactatio mystica), durch die Consecrationsworte wie durch ein mystisches Schwert herbeigeführt[3]), besteht die Opferhandlung in der h. Messe. Durch sie ist die h. Messe in sich selbst ein wahres Opfer und zugleich die unblutige Repräsentation des blutigen Opfers. Und dieser Opferact ist abgeschlossen, sobald die Consecration vollzogen ist. Die Opfergabe bleibt freilich als Opferspeise bis zur Sumption auf dem Altare gegenwärtig.

Diese Theorie, in der vorliegenden Form, wird von vielen Theologen verschiedener Schulen vertreten[3]). Auch Thalhofer, dem Simar folgt, schließt sich ihr im wesentlichen an. Weil aber Thalhofer die innere

---

1) Corpus Christi non est hic (in sacramento) vivum ex vi verborum, quia alias etiam sanguis esset in hostia ex vi verborum, quia corpus vivum includit sanguinem ut partem sui. Suarez, Disp. 51. sect. 4. n. 7.

2) Der Ausdruck findet sich schon beim h. Gregor Naz.: O Dei cultor sanctissime, ne cuncteris et orare et legatione fungi pro nobis, quando verbo Verbum attraxeris, quando incruenta sectione secaveris corpus et sanguinem dominicum, vocem adhibens pro gladio. Ep. 171 (ad Amphil.).

3) Wir nennen Vasquez, Lessius, Billuart, Perrone, Berlage, Dieringer, Oswald, Stöckl, Knittel (Tüb. Quartalschrift. 1877. S. 350), Probst (Lit. Rundsch. 1889. n. 8. S. 235) und Schwane (Die euch. Opferhandlung. S. 25 ff. und Dogmengesch. IV. S. 380 ff.), welch letzterer zeigt, daß gerade auch Vasquez hinsichtlich dieses Lehrpunctes mit den genannten übrigen Theologen wesentlich übereinstimmt, indem er (Disp. 223. n. 37) z. B. sagt: Cum ex vi verborum sub specie panis solum corpus Christi et sub specie vini solus sanguis constituatur, licet sub qualibet specie totus Christus per concomitantiam sit, ex utriusque speciei consecratione hoc modo facta conflatur repraesentatio quaedam separationis sanguinis a corpore, per quam fit mors, et dicitur mystica separatio; mors etiam ipsa repraesentatur et ideo mystica mactatio dicitur. Vasquez setzt also das Wesen der eucharistischen Opferhandlung in die mact. mystica, erklärt wiederholt (vgl. Schwane a. a. O.) die h. Messe für ein wahres und eigentliches Opfer und stimmt somit wesentlich mit den übrigen Theologen überein. Allein er weicht im Ausdruck insofern von ihnen ab, als er einseitig den relativen Character des Meßopfers betont, während die übrigen Theologen erklären, die h. Messe sei auf Grund der mactatio beides zugleich, relatives und absolutes Opfer.

Seite des Opfers (die Opfergesinnung) im Unterschiede von der äußern scharf betont, so besteht nach ihm die eucharistische Opferhandlung so lange fort, als Christus in Form mystischer Trennung unter den Gestalten gegenwärtig ist, also bis zur Communion[1]).

Zur weiteren Begründung dieser von so manchen Theologen vertretenen Theorie fügen wir noch einiges hinzu.

a) In den Einsetzungsworten spricht Christus, und zwar in der Präsensform, von einer Hingabe seines Leibes und einer Vergießung seines Blutes[2]). Nun besteht aber eine Opferhandlung wesentlich in der Hingabe des Leibes auf Grund der Blutvergießung. Und folglich besteht das Wesen des Meßopfers in der mystischen Blutvergießung, da von einer eigentlichen Vergießung keine Rede sein kann.

b) Nach den ausdrücklichen Worten des Herrn (corpus meum, sanguis meus) und nach ausdrücklicher Lehre des Tridentinums[3]) ist vi verborum unter der Brodgestalt in der That nur der Leib, unter der Weingestalt in der That nur das Blut Christi gegenwärtig. Nun ist aber diese mystische Trennung zur Constituirung des Sacramentes sicherlich nicht erforderlich; sie muß folglich zur Constituirung des Opfers dienen.

Was uns die nachtridentinischen Scholastiker bisher über das Opfer und das Meßopfer lehrten, ist nur eine Weiterbildung und genauere Formulirung dessen, was sie von der Vorzeit überkommen hatten. Wenn sie eine genauere Definition des Opfers geben, so formulirten sie nur begrifflich genauer, was der heilige Thomas in Beispielen angedeutet hatte[4]). In einem Theile dieser

---

1) In Verbindung hiermit steht Thalhofers weitere Lehre, daß Christus auch im Himmel ein eigentliches Opfer darbringt, das sich, als Lob- und Dankopfer, ewig fortsetzt. Dieses Opfer besteht darin, daß Christus die am Kreuze bethätigte Opfergesinnung im Himmel festhält und wieder und wieder actuell bekräftigt und erneuert. Diese Opfergesinnung findet dann in den im blutigen Opfer empfangenen offenen Wundmalen ihren äußern, leiblichen Ausdruck. Sachlich stimmt also Thalhofer hinsichtlich der priesterlichen Thätigkeit Christi im Himmel mit den übrigen Theologen überein. Der Unterschied ist der, daß Thalhofer von einem eigentlichen Opfer redet, obgleich keinerlei neue mystische Schlachtung oder sonstige Immutation der Opfergabe sich findet, während die übrigen Theologen ein eigentliches Opfer nicht anerkennen, eben weil sich eine derartige Schlachtung oder Immutation nicht findet. Vgl. Thalhofer, Handb. der kath. Liturgik. I. §. 14 u. 15. — Das Opfer des alten und des neuen Bundes. §. 29 ff.

2) Oben S. 75. — 3) Sess. 13. c. 3 u. can. 3.

4) Vgl. oben S. 69.

Beispiele (Brechung, Genuß, Segnung des Brodes) faßt der heilige Lehrer zugleich die zum Theil unrichtigen Vorstellungen seiner Vorgänger (Lombardus, Hugo von St. Victor u. a.) über die eucharistische Opferhandlung kurz zusammen. Ueber seine eigene Ansicht gibt er hier keine nähere Auskunft; er thut es aber an andern Stellen, und zwar in einer Weise, daß die Theologen nach ihm, welche von mystischer Schlachtung reden, auch hier nur einen angemessenen Ausdruck für das finden, was in der Sache auch schon der h. Thomas lehrt.

Die h. Eucharistie, so lehrt nämlich der Heilige, ist ein Opfer, sofern sie eine Darstellung der Passio Christi ist; diese Darstellung der Passio aber ist in der doppelten Consecration enthalten [1]). Was macht nun aber die Doppelwandlung zu einem Bilde der Passio? Darauf antwortet der Heilige mit folgender Ausführung: Obgleich unter jeder Gestalt der ganze Christus gegenwärtig ist, so ist die doppelte Consecration doch nicht überflüssig. Denn mag auch unter jeder Gestalt der ganze Christus sein, so ist doch die Weise seiner Gegenwart in dieser Gestalt anders, als in jener. Unter der Gestalt des Brodes ist vi sacramenti nur der Leib, unter der Gestalt des Weines nur das Blut gegenwärtig. Denn die Substanz des Brodes wird, wie auch die Consecrationsworte ausdrücken, direct nur in die Substanz des Leibes, die Substanz des Weines direct nur in die Substanz des Blutes verwandelt. Alles andere, was im lebendigen Christus mit dem Leibe verbunden ist (Blut, Seele, Gottheit), ist zwar unter der Brodsgestalt ebenfalls zugegen, aber nur ex naturali concomitantia. Wäre also die h. Messe zur Zeit des Todes Christi gefeiert worden, so wäre unter der Brodsgestalt nur der Leib (ohne das Blut), unter der Gestalt des Weines nur das Blut (ohne den Leib) gegenwärtig gewesen [2]). Weßhalb nun aber die doppelten Gestalten und die Doppelwandlung,

---

1) Inquantum in hoc sacramento repraesentatur passio Christi, — habet rationem sacrificii. S. 3. q. 79. a. 7. Repraesentatio dominicae passionis agitur in ipsa consecratione, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari. q. 80. a. 12. ad 3.

2) Sub utraque specie sacramenti totus est Christus, aliter tamen et aliter. Nam sub speciebus panis est quidem corpus Christi ex vi sacramenti, sanguis autem ex reali concomitantia; sub speciebus vini vero est quidem sanguis Christi ex vi sacramenti, corpus autem Christi ex reali concomitantia, sicut anima et divinitas, eo quod nunc sanguis Christi non est ab eius corpore separatus, sicut fuit tempore passionis et mortis. Unde si tunc fuisset hoc sacramentum celebratum, sub speciebus panis fuisset corpus Christi sine sanguine et sub speciebus vini sanguis sine corpore, sicut erat in rei veritate. S. 3. q. 76. a. 2. Vgl. auch a. 1.

durch welche vi sacramenti hier nur der Leib, dort nur das Blut gegenwärtig ist? Es geschieht dieses in erster Linie, antwortet der h. Thomas, um die Passio Christi darzustellen, bei welcher das Blut vom Leibe gesondert wurde, weßhalb in den Consecrationsworten auch von einer Blutvergießung Rede ist[1]).

Nach dem h. Thomas ist also die Wandlung Darstellung der Passio und in sich selbst ein Opfer genau durch das, was die spätern Theologen mactatio mystica nennen. — Dieser Auffassung des h. Thomas und der spätern Theologen schließen wir uns an, halten aber eine kleine Ergänzung noch für wünschenswerth. Weil nämlich die mystische Trennung und Schlachtung in der angedeuteten Fassung die Opfergabe zwar thatsächlich trifft und afficirt, aber noch nicht real verändert, so entspricht die Theorie wohl noch nicht hinlänglich dem Begriffe des Opfers, wie wir ihn aufgestellt haben. Ebendeßwegen sehen wir uns mit vielen nachtridentinischen Theologen nach einer entsprechenden Ergänzung um, die aber ohne Schwierigkeit zu finden ist. Und obgleich wir uns Lugo's Theorie als solche nicht aneignen, so zeigt uns dieser Theologe doch den richtigen Weg.

7. Einzelne nachtridentinische Theologen also haben versucht, die bisher vorgelegte Theorie in der einen oder andern Weise zu modificiren oder zu ergänzen.

Laut Suarez[2]) bilden Brod und Wein die secundäre, Christus unter den Gestalten die primäre Opfergabe. Die dem Opfer wesentliche Immutation trifft theils die secundäre, theils die primäre Opfergabe, sofern die erstere ihrer Substanz nach destruirt, die letztere durch eine actio effectiva gegenwärtig gesetzt und Gott dargebracht wird. Denn nicht nur die Zerstörung, sondern auch das Hervorbringen eines Dinges ist geeignet, Gott als den Herrn und Schöpfer zu verherrlichen. Das Aufhören der secundären und die Vergegenwärtigung der primären Gabe bilden übrigens nicht zwei Opfer, sondern sind Bestandtheile Einer einheitlichen Opferhandlung, sofern eben durch das Aufhören der ersteren die letztere gegenwärtig wird.

---

1) Quamvis totus Christus sit sub utraque specie, non tamen frustra. Nam primo quidem hoc valet ad repraesentandam passionem Christi, in qua seorsum fuit sanguis a corpore separatus, unde et in forma consecrationis fit mentio de eius effusione. l. c. ad 1.

2) Disp. 75. sect. 5 u. 6. — Auch Tanner hat wesentlich dieselbe Lehre. Vgl. Theol. schol. T. 4. Disp. 5. q. 9. Dub. 2.

An sich würde also schon die Verwandlung des Brodes allein eine geeignete Opferhandlung sein. Indessen die Wahrheit und Gültigkeit eines Opfers hängt nicht allein von der Natur der Handlung, sondern auch von der Anordnung Gottes ab. Nun hat aber Christus gewollt, daß das Meßopfer nicht bloß eine unbestimmte, sondern eine distincte Darstellung des blutigen Opfers sei. Deßwegen hat er die Consecration beider Gestalten angeordnet, damit die Opfergabe in Form mystischer Schlachtung gegenwärtig werde. Wie also die Taufformel allein kein Sacrament ist, so ist die Consecration des Brodes allein noch kein Sacrificium, sondern nur die inchoatio sacrificii. Erst durch die Consecration beider Gestalten erhält die Handlung die von Christus geordnete, allein gültige Form[1]).

Scheeben schließt sich zum Theil an Suarez an. Brod und Wein bilden die secundäre, Christus die primäre und eigentliche Opfergabe. Die reale Immutation (actio sacrifica) besteht in der Verwandlung der secundären in die primäre Opfergabe. Nicht die letztere ist Gegenstand der realen Immutation oder Destruction, sondern die erstere. Uebrigens ist diese immutatio nicht so sehr eine destructiva, als vielmehr eine perfectiva, da eine niedere Gabe in eine unvergleichlich höhere übergeht. Aehnlich wurde bei den alttestamentlichen Brandopfern, besonders den Rauchopfern, die betr. Materie durch die Verbrennung in eine vollkommenere Form, in die Form zum Himmel steigenden Duftes hinübergeführt. Brod und Wein als die edelsten Nahrungsmittel versinnbilden die Kirche, die das Opfer ihrer selbst mit dem Opfer Christi vereinigt und in demselben gleichsam aufgehen läßt. Die Nothwendigkeit beider Gestalten wird ähnlich, wie von Suarez, begründet[2]).

Gegen Suarez-Scheeben dürfte sprechen, daß sie im Unterschiede von den übrigen Theologen, deren wohlbegründete Theorie wir vorlegten, in der mystischen Schlachtung nicht die Opferhandlung selbst, sondern nur eine Bestimmung erblicken, durch welche eine anderweitige, zum Opfer vollauf geeignete Handlung bloß die von Christus gewollte gültige

---

1) Dementsprechend erklärt Suarez die euch. Opferhandlung mit den Worten: Effectio corporis et sanguinis Christi sub speciebus cum tali modo, ut ex vi verborum ponatur solum corpus sub speciebus panis et solus sanguis sub speciebus vini. Sect. 6. n. 13.

2) Vgl. Mysterien, S. 487 ff. — Dogmatik, III. S. 387 ff., auch Kölner Pastoralblatt 1889. n. 5 u. 6. Scheebens Theorie wird im wesentlichen von Schanz a. a. O. S. 465 ff. adoptirt, und Götzmann in der genannten Monographie sucht sie als Lehre der ältern Scholastik nachzuweisen, was etwas kühn sein dürfte und auch bereits mehrfachen Widerspruch gefunden hat. Vgl. Specht in der Theol. Revue. 1902. n. 4. S. 121, auch Renz in der Lit. Rundsch 1902. n. 1. S. 12.

Form empfängt. — Mindestens ungewöhnlich ist es auch, wenn speciell Suarez die destructio auf die secundäre Gabe beschränkt, die primäre aber zum Gegenstande einer actio effectiva macht, ganz abgesehen davon, daß die von ihm angenommene effectio (reproductio) des eucharistischen Christus doch nur eine schwer begreifliche Hypothese ist. — Ebenso ungewöhnlich ist aber auch Scheebens Ansicht, der an die Stelle der immutatio destructiva eine perfectiva setzt, deren Gegenstand die secundäre Gabe auf Grund der Wandlung ist. Bei den alttestamentlichen Opfern, auf welche Scheeben hinweist, kann man, auch selbst beim Rauchopfer, doch nur in sehr uneigentlichem Sinne sagen, die Verwandlung der Opfergabe in Rauch, Gas, Asche sei eine perfective oder verklärende Umgestaltung derselben.

Lugo[1]) und im Anschluß an ihn Franzelin[2]) weisen auf die reale Veränderung hin, welche Christus im Augenblicke der Consecration erfährt. Christi Leib wird thatsächlich seiner äußeren Ausdehnung im Raume entkleidet, er verliert seine äußere Gestalt und Schönheit, er ist, ohne neues Wunder, unfähig, sich örtlich zu bewegen und seine äußern Sinne zu gebrauchen; er nimmt eine Daseinsweise an, in welcher er von uns Menschen als Speise genossen wird[3]). — Weil nun diese reale Immutation schon bei der Consecration des Brodes gegeben ist, so würde allerdings schon diese Eine Consecration allein geeignet sein, ein wirkliches Opfer zu begründen. Indessen, was auch Suarez bemerkte, in der Bestimmung dessen, was den Opferritus wesentlich ausmacht, kommt nicht bloß die Natur der Sache, sondern auch die göttliche Anordnung in Betracht. Gemäß letzterer aber soll sich die reale Immutation in der Weise vollziehen, daß der Vorgang seiner innersten Natur nach zugleich den Act der blutigen Opferung darstellt; und das geschieht eben durch die mystische Trennung des Leibes und Blutes auf Grund der doppelten Consecration. Die Consecration des Brodes allein würde somit gar kein Opfer, sondern nur die Inchoation eines solchen sein[4]).

Diese Ansicht hat vor Suarez-Scheeben den Vorzug, daß sie die Destruction oder Immutation nicht bei der secundären, sondern bei der primären Opfergabe findet. Und weil diese Immutation überdies eine sehr reale ist, so erweist sich gerade dieser Gedanke Lugo's zur Ergänzung der Lehre von der eucharistischen Opferhandlung als ungemein brauchbar.

---

1) De euch. Disp. 19. sect. 5. — 2) De euch. sacrif. thes. 16.

3) Vgl. oben S. 56.

4) So im wesentlichen auch Schouppe, Hurter, Stentrup, Sasse und Egger. Auch Franz Schmid schreibt der Theorie Lugo's eine „bedeutsame Wahrscheinlichkeit" zu. Vgl. Innsbr. Zeitschrift für kath. Theol. 1892. Heft 1. S. 117.

Mißlich ist nur, daß auch bei Lugo die mystische Schlachtung nur als nähere Bestimmung erscheint, die dem Opfer seine Gültigkeit gibt.

Eine ganz eigenartige Theorie entwickelt der spanische Cardinal Cienfuegos im 18. Jahrh. in seiner Schrift: Vita abscondita. Laut ihm bethätigt Christus unmittelbar nach der Consecration vermöge der Wundermacht, über die sein menschlicher Wille verfügt, auf einige Augenblicke sein sensitives Leben, suspendirt dasselbe dann aber bis zur Vermischung der beiden Gestalten, indem er bis dahin von seiner Wundermacht keinen Gebrauch macht. Und in dieser zeitweiligen, freiwilligen Hinopferung des sensitiven Lebens bis zur Vermischung der Gestalten, die ein Symbol der Auferstehung ist, besteht die Opferhandlung. — Diese Ansicht, für welche sich sonst keine nennenswerthen Vertreter, auch keine haltbaren Gründe aufführen lassen, erscheint willkürlich und unbefriedigend[1]).

8. Um nun das Resultat des Ganzen zu geben, so entscheiden wir uns unsrerseits für eine Auffassung des Meßopfers, welche die schon vom h. Thomas der Sache nach gelehrte mactatio mystica in den Vordergrund stellt und die von Lugo betonte reale Immutation der Opfergabe als Ergänzung hinzufügt. Diese Auffassung entspricht nämlich einerseits dem herkömmlichen Begriffe des Opfers und andrerseits lehnt sie sich mit Ausschluß aller Willkürlichkeiten ganz einfach an reale Vorgänge und Verhältnisse an, wie sie objectiv im h. Sacramente vorliegen. Die mystische Schlachtung, wie wir sie faßten, ist eben ein Vorgang, der die eigentliche Opfergabe selbst in realer Weise trifft. Denn die Leibessubstanz Christi unter der Brodsgestalt hat eine reale Bestimmung an sich, die nur ihr zukommt, nicht aber dem Blute. Denn nur sie allein ist als unmittelbare Wirkung der Verwandlung unter der Brodsgestalt gegenwärtig, nicht aber das Blut. Und dasselbe gilt vom Blute unter der Gestalt des Weines. Die Immutation der Opfergabe aber, auf welche Lugo hinweist, ist erst recht von realer und physischer Art. Denn sicherlich ist es eine reale und physische Veränderung, wenn Christus alle äußere Ausdehnung im Raume, alle äußere Gestalt und Schönheit, kurz seine ganze naturgemäße Verfassung in einer Weise verliert, daß nach natürlichem Verlauf wenigstens in einem sterblichen Leibe die Zerstörung des Lebens die unmittelbare Folge sein

---

1) Ueber die zuletzt genannten Theologen vgl. auch Schwane, Die euch. Opferhandlung. S. 49 ff. und Dogmengesch. IV. S. 380 ff.

müßte[1]). Diese reale Immutation der Opfergabe ist aber mit der mystischen Schlachtung innerlich und einheitlich verbunden. Die h. Messe ist eben, was die ratio offerendi anbetrifft, ein unblutiges und in Ansehung ihres Zweckes zugleich ein Speiseopfer. Die mystische Schlachtung also führt einerseits die unblutige, sacramentale Trennung des Leibes und Blutes herbei und ertheilt andrerseits der Opfergabe diejenige Verfassung, durch welche sie zur Opferspeise geeignet wird.

In der h. Messe, so fassen wir kurz zusammen, gibt Christus sich innerlich von neuem dem Vater hin, wie es am Kreuze geschah. Dieses innere Selbstopfer bekundet er vor den Augen des Vaters und des Glaubens durch die mystische Trennung seines Leibes und Blutes, wie auch durch jene anderweitige Immutation, deren Gegenstand er ist. Sein Opfer tritt zugleich als äußeres Opfer sinnfällig in die Erscheinung, indem die getrennten Gestalten von Brod und Wein im sinnfälligen Bilde einerseits die unblutige und blutige Schlachtung zur Darstellung bringen und andrerseits die Opfergabe als Opferspeise erkennen lassen[2]).

9. Zur bisherigen Darstellung bringen die Theologen noch einige Ergänzungen.

a) Die eigentliche Opfergabe ist Christus, bezw. sein Fleisch und Blut unter den Gestalten von Brod und Wein. Die Gestalten sind somit wesentlich für das Opfer, nicht zwar als Bestandtheile der Opfergabe, wohl aber als Mittel, welches in Verbindung mit den Consecrationsworten das Opfer in die sinnfällige Erscheinung führt. Noch weniger gehören die Substanzen von Brod und Wein zur Opfergabe; sie sind terminus a quo für die Opfergabe und die Opferhandlung, so-

---

1) Ueber Billot's Ansicht, Christus sei ohne irgend eine reale Immutation, mit den ihm eigenen natürlichen Dimensionen im h. Sacramente gegenwärtig, war schon S. 63 Rede. Wir halten eine solche Präsenzweise für undenkbar. Den Beweis aber, daß eine solche Undenkbarkeit auch für die von uns vorgelegte Lehre der nachtrid. Theologen bestehe, dürfen wir ruhig abwarten. Die Unverweslichkeit und Leidensunfähigkeit Christi dürfte keine Schwierigkeit bereiten, zumal wenn wir bedenken, daß dem multilocirten Christus, sofern er im Himmel ist, seine volle Integrität unverändert und allseitig gewahrt bleibt.

2) Auch Schwane IV. S. 396 u. 399 mit Bezugnahme auf die Würzb. Theologen, ebenso Einig, De sacramentis. I. S. 240 vertreten im wesentlichen dieselbe Auffassung über die eucharistische Opferhandlung; neuerdings Gutberlet in Heinrich's Dogmatik. IX. S. 855 ff.

fern an das Aufhören derselben die Vergegenwärtigung der Opfergabe und der Vollzug des Opfers geknüpft sind.

b) Einzelne Theologen sagen, die Vergegenwärtigung Christi als der Opfergabe auf dem Altare und die mystische Trennung fielen der Zeit nach zusammen, doch gehe die erstere dem Gedanken nach voraus. — Indessen da vi verborum, also dem Gedanken nach früher, unter der Brodsgestalt nur der Leib, und erst per concomitantiam der ganze Christus gegenwärtig wird, so dürfte folgende Auffassung dem thatsächlichen Hergang besser entsprechen: Auf Grund der Consecration des Brodes wird allerdings der ganze Christus gegenwärtig, vi verborum aber, also dem Gedanken nach früher, nur der Leib. Und so beginnt mit der Consecration des Brodes die mystische Schlachtung, um sich in der Consecration des Weines zu vollenden.

c) Man wird nicht schlechthin negiren dürfen, daß der himmlische Christus Opfergabe und Gegenstand der Opferhandlung sei. Denn Christus auf dem Altare und im Himmel ist der Zahl nach Einer und derselbe. Christus freilich sofern er im Himmel ist, oder Christus in seiner himmlischen Gestalt, ist nicht Opfergabe und Gegenstand der mystischen Schlachtung; denn in seiner himmlischen Gestalt erscheint er ja nicht auf unsern Altären. Wohl aber ist derselbe Christus, der im Himmel ist, Opfergabe und Gegenstand der Opferhandlung, sofern er unter den Gestalten so gegenwärtig wird, daß vi verborum Leib und Blut mystisch geschieden sind, ob sich nun diese Vergegenwärtigung per adductionem vollzieht, was wir vorziehen, oder per reproductionem.

10. Aus dem Gesagten ergibt sich das Verhältniß des h. Meßopfers zum Kreuzopfer. Beide sind der Art (specie) nach dasselbe Opfer, der Zahl nach sind sie jedoch verschieden. Die specifische Identität hat ihren Grund darin, daß in beiden der eigentliche Opferpriester und die Opfergabe der Zahl nach identisch sind. Die numerische Verschiedenheit hat ihren Grund vorzugsweise darin, daß die Opferhandlung als solche der Zahl nach eine mehrfache ist, indem derselbe Opferpriester dieselbe Opfergabe immer von neuem und überdies in neuer (unblutiger) Weise darbringt.

Weitere Verschiedenheiten betreffen

a) den Opferpriester, sofern am Kreuze Christus allein als Priester thätig war, während er bei der h. Messe sich der Mitwirkung der kirchlichen Ministri bedient;

b) die Opfergabe, sofern am Kreuze der leidensfähige und sterbliche Christus, und zwar in seiner natürlichen menschlichen Gestalt geopfert

wurde, während es bei der h. Messe der unsterbliche, verklärte Christus ist, und zwar in sacramentaler Daseinsweise;

c) die Opferhandlung, sofern das Kreuzopfer sich als ein absolutes Opfer darstellt, welches nur einmal dargebracht wurde, während die h. Messe zugleich ein relatives und wiederholbares Opfer ist;

d) den Zweck und die Wirkung, sofern das blutige Opfer verdienstlich war, während das unblutige den Zweck hat, das Verdienst des blutigen der Menschheit zuzuwenden.

e) Dazu kommen noch einzelne Unterschiede untergeordneter Art, z. B. Verschiedenheit des Ortes und der Ceremonien.

11. Das h. Meßopfer und das Opfer beim letzten Abendmahle sind ebenfalls der Zahl nach verschieden, der Art nach aber um so mehr dasselbe Opfer, als bei beiden auch die Opferhandlung von derselben Art ist.

Weitere Unterschiede bestehen, von Ort, Zeit, nebensächlichen Ceremonien abgesehen, darin, daß

a) beim Abendmahle Christus der einzige Opferpriester war, während bei der hl. Messe der kirchliche Minister hinzutritt; daß

b) im erstern Falle Christus in seiner Sterblichkeit geopfert wurde, was im letztern nicht der Fall ist; daß

c) das Abendmahlsopfer auf das zukünftige, die spätere Meßfeier aber auf das vergangene Kreuzopfer hinweist; daß

d) Christus beim letzten Abendmahl verdiente, was in der spätern Meßfeier nicht geschieht.

12. Der Unterschied zwischen dem h. Meßopfer und dem Altarsacramente läßt sich auf folgende Puncte zurückführen.

a) Das Opfer ist seiner Natur nach vorübergehende Handlung, das h. Sacrament aber bleibende res sacra.

b) Zum Vollzuge des Opfers ist die Consecration beider Species erforderlich, während das Sacrament schon durch die Consecration einer einzigen constituirt wird.

c) Ebendeßwegen kommt, zeitlich genommen, das Sacrament früher zu Stande, als das Opfer, während freilich die Intention des Priesters zunächst auf das Zustandekommen des Opfers und erst in zweiter Linie auf die Constituirung des Sacramentes gerichtet ist.

d) Obgleich Opfer und Sacrament sachlich an Würde gleich sind, so verfolgt doch das Opfer den höhern Zweck, die Verherrlichung Gottes, während der nächste Zweck des Sacramentes ein niederer ist, unsere

Heiligung. — Hieraus ergibt sich von selbst die Verschiedenheit der Wirkungen[1]).

§. 11.

Wirksamkeit und Wirkungen des h. Meßopfers.

1. Die Reformatoren bestritten den Opfercharacter der h. Messe. Laut ihnen besteht die Abendmahlsfeier wesentlich im Genusse, und sind deßwegen insbesondere die sog. Privatmessen, bei denen bloß der Priester communicirt, völlig nutzlos für die Gesammtheit. Nur als Opfer im weitern Sinne läßt Melanchthon die Messe gelten, sofern die Abendmahlsfeier nicht zwar satisfactorischen und impetratorischen Werth habe, wohl aber ein Ausdruck des Lobes und Dankes gegen Gott sei.

Daß nach Lehre der Kirche die h. Messe ein wahres und eigentliches Opfer ist, haben wir gezeigt[2]). Daß sie weiterhin nicht bloß Lob- und Dankopfer, sondern zugleich Sühn- und Bittopfer ist, welches für Lebendige und Abgestorbene gemäß apostolischer Tradition dargebracht wird, lehrt das Tridentinum ausdrücklich[3]). Ebendeßwegen weist die Synode die gegen die Privatmessen gerichteten Angriffe mit Recht zurück[4]). Ist nämlich die h. Messe in sich selbst ein wahres Opfer; ist sie ferner, wie auch das Tridentinum begründend hinzufügt, mit dem Kreuzopfer wesentlich identisch; ist sie endlich, wie die Väter (Augustin, Leo) betonen, an die Stelle aller frühern Opfer getreten, um die Zwecke aller zu erfüllen[5]), so dient sie in der That in gleicher Weise den vier erwähnten Zwecken, was auch schon die ältesten Liturgien bestätigen[6]). — Speciell auf die sühnende Kraft der h. Messe weisen die Einsetzungsworte hin und die Bemerkung des h. Paulus, daß es die Hauptaufgabe jedes Priesters sei, Gaben und Opfer für die Sünden darzubringen[7]).

---

1) Vgl. Billuart, Diss. 8. a. 2. — Suarez, Disp. 76.

2) Oben S. 71 ff.

3) S. q. d., missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, — non autem propitiatorium, vel soli prodesse sumenti; neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere, a. s. S. 22. can. 3. Vgl. c. 2.

4) S. q. d., missas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, illicitas esse ideoque abrogandas, a. s. — can. 8. Vgl. c. 6.

5) Vgl. oben S. 77. — 6) Oben S. 78.

7) Hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effun-

— Der Einwendung, daß die katholische Lehre die Würde und Kraft des Kreuzopfers beeinträchtige, tritt das Tridentinum mit dem Hinweise entgegen, daß die h. Messe die Bestimmung habe, (nicht etwa Neues zu verdienen, sondern) uns die Früchte des blutigen Opfers zuzuwenden[1]). Andere Einwendungen wurden schon früher berücksichtigt[2]).

2. In der h. Messe ist nach Lehre des Tridentinums[3]) und der Väter[4]) Christus selbst wie die eigentliche Opfergabe, so auch der eigentliche (primäre) Opferpriester. In der That wiederholt ja Christus auf dem Altare für sich selbst und uns unblutiger Weise jene Opferthätigkeit, die er am Kreuze dereinst vollzog. Er betet innerlich huldigend den Vater an und er bringt diese Opfergesinnung auch äußerlich zum Ausdruck, indem er durch den menschlichen Priester als sein Werkzeug die mystische Schlachtung an sich vollzieht. Der kirchliche Minister ist der secundäre Opferpriester, der in der Absicht, Gott zu verherrlichen, als Instrument Gottes und Christi die mystische Schlachtung der Opfergabe herbeiführt und nach den Worten des Tridentinums Christi Leib und Blut Gott zum Opfer bringt[5]). Der kirchliche Minister handelt aber in einer doppelten Eigenschaft. Er handelt einmal als amtlicher Vertreter der Kirche, die durch ihn Christi Opfer Gott darbringt und mit diesem Opfer das geistige Opfer ihrer selbst vereinigt; er handelt sodann in eigener Person, indem er auch für seine Person Christum und mit Christus sich selbst Gott zum Opfer bringt. Auch die einzelnen Gläubigen endlich, die zum Opfer in irgend einer Weise persönlich mitwirken oder demselben beiwohnen, opfern mit, indem sie sich an das Thun Christi, der Kirche und des Priesters innerlich anschließen.

---

detur in remissionem peccatorum. Matth. 26, 28. — Omnis namque pontifex — constituitur in iis, quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. Hebr. 5, 1.

1) Cuius quidem oblationis cruentae, inquam, fructus per hanc (incruentam oblationem) uberrime percipiuntur; tantum abest, ut illi per hanc quovis modo derogetur. c. 2.

2) S. 74 u. 76.

3) Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit. A. a. O.

4) Vgl. oben S. 77. — 5) Can. 2.

Es leuchtet ein, daß das h. Meßopfer, sofern es ein Werk Christi (opus operantis Christi) ist, einen Werth besitzt und Wirkungen hervorbringt, die von der Beschaffenheit und dem Thun der mitopfernden menschlichen Factoren völlig unabhängig sind. Diese Wirkungen, welche die wesentliche oder Hauptfrucht der h. Messe ausmachen, ergeben sich also insofern ex opere operato, als der einfache gültige Vollzug der h. Messe sie herbeiführt. Weitere außerwesentliche oder accidentelle Früchte ergeben sich aus der Mitwirkung der Kirche, des Priesters und der Gläubigen, also ex opere operantium. Sofern nun die h. Messe ein Werk der Kirche ist, zeitigt sie immer solche außerwesentliche Früchte, da die Kirche als solche stets heilig und Gott wohlgefällig ist, obgleich das Maß dieser Früchte verschieden sein kann je nach dem jeweiligen Maße und Grade der Heiligkeit der Kirche. Und weil auch diese Früchte unabhängig sind von der persönlichen Andacht und Würdigkeit des celebrirenden Priesters und der anwesenden Gläubigen, so kann man insofern auch von ihnen sagen, daß sie ex opere operato sich ergeben, d. h. aus dem einfachen Vollzuge des Opfers, sofern dasselbe ein Werk der Kirche ist. Sofern endlich die h. Messe das persönliche gute Werk des Priesters und der anwesenden Gläubigen ist, sind ihre Früchte und das Maß derselben durch die Würdigkeit und Andacht des Priesters und der Gläubigen bedingt.

3. Wollen wir nun die Hauptwirkungen (effectus) der h. Messe, welche sie als das Werk Christi hat, nach Maß und Größe etwas genauer bestimmen, so muß zwischen jenen Wirkungen unterschieden werden, welche die h. Messe als Anbetungs- und Dankopfer Gott gegenüber hat und jenen, welche sie als Sühn- und Bittopfer für uns Menschen hervorbringt. — In ersterer Beziehung ist es zweifellos, daß jedes h. Meßopfer als That des Gottmenschen selbst Gott dem Herrn thatsächlich eine Anbetung und einen Dank erweist, die jedesmal von wahrhaft unendlichem Werthe sind. Was aber die Früchte im engern Sinne (fructus missae), d. h. die Wirkungen für uns betrifft, so ist klar, daß jeder h. Messe auch als Sühn- und Bittopfer an sich (in actu primo) unendliche Kraft innewohnt, d. h. daß das unendliche Verdienst, welches Christus am Kreuze erwarb und auf dem Altare mit sich führt, hinreicht, um für unendlich viele Sünden genugzuthun und unendliches Gut bei

Gott uns zu erwirken. Es ist weiterhin allgemeine Annahme, daß die Früchte, welche jede h. Messe thatsächlich (in actu secundo) bringt, insofern extensiv unbeschränkt sind, als alle Theilnehmer am h. Opfer, so viele ihrer auch sind, nach ihrer Würdigkeit und nach Maßgabe der göttlichen Weisheit an den Früchten desselben participiren. Jene Früchte sind aber intensiv beschränkt, d. h. jeder einzelne Theilnehmer empfängt nach seiner Würdigkeit und dem freien Ermessen der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit nur ein beschränktes Maß derselben. Nur so erklärt sich die kirchliche Praxis, für eine und dieselbe Person, für ein und dasselbe Anliegen mehrere h. Messen darzubringen. — Auch jene specielle Frucht (fructus ministerialis), über welche der celebrirende Priester verfügt, und die er durch specielle Application einzelnen Personen zuwenden kann, ist insofern intensiv beschränkt, als der Antheil an derselben für den einzelnen um so geringer wird, je mehr Personen da sind, für welche applicirt wird. Nur so erklärt sich die alte kirchliche Praxis, speciell für einzelne Personen, bez. Abgestorbene zu appliciren. Die Kirche geht offenbar von der Ansicht aus, daß die specielle Application für einen einzelnen dem einzelnen auch den größern Vortheil sichert. Im Einklang hiermit steht die Erklärung der Kirche, daß es gegen die Gerechtigkeit wäre, wollte ein Priester durch Eine h. Messe den Verbindlichkeiten nachkommen, die er durch Annahme mehrerer Meßstipendien übernommen hat[1]).

4. Was dann im einzelnen die Früchte anbetrifft, welche die h. Messe in ihrer Eigenschaft als Sühn- und Bittopfer hervorbringt, und zwar vor allem als das Werk Christi (ex opere operato), so tilgt sie, freilich nur indirect, Tod- und läßliche Sünden. Sie besänftigt nämlich als Sühnopfer Gottes Unwillen oder Zorn und macht Gott geneigt, die zur Strafe vorenthaltenen reicheren Bekehrungsgnaden zu ertheilen. Als Bittopfer aber bestimmt sie Gott gleichzeitig, die betreffenden Gnaden thatsächlich zu spenden, in größerem oder geringerem Maße, zu der von Gott beliebten Zeit, so zwar, daß der Sünder, wenn er mitwirken will, durch Reue und Buße sich von der Sünde befreien kann.

---

1) Vgl. Denz. n. 981.

Weiterhin tilgt die h. Messe als Sühnopfer, und zwar direct und unfehlbar, die nach vergebener Sünde übrigen zeitlichen Strafen, zumal bei denjenigen Lebendigen und Todten, derer speciell gedacht wird, vorausgesetzt, daß sie getauft, im Stande der Gnade und entsprechend disponirt sind. Von dem Maße dieser Diposition, aber auch (besonders bei den Abgestorbenen) von den weisen und gerechten Rathschlüssen Gottes hängt das Maß dieses Strafnachlasses ab.

Endlich ist es unzweifelhaft, daß die h. Messe als Sühnopfer viele zeitliche Strafgerichte abhält, aufhält oder mildert, die sündigen Völkern und Ländern gebühren.

Als Bittopfer ist die h. Messe geeignet, wie jedes gute Gebet, aber ungleich wirkungsvoller, uns alle Gnaden und Wohlthaten von Gott zu erflehen, die uns dienlich sind, in erster Linie übernatürliche Güter, in zweiter Linie auch solche natürliche Güter, die zur Erreichung unserer übernatürlichen Bestimmung förderlich sind. Die h. Messe wirkt in dieser Beziehung insofern unfehlbar, als sie uns das erflehte Gut zu der von Gott gewollten Zeit und nach dem Maße unserer Würdigkeit unzweifelhaft erwirkt, vorausgesetzt, daß der Gegenstand unserer Bitte den weisen Absichten Gottes entspricht. Ist letzteres nicht der Fall, so dürfen wir ein anderes besseres Gut mit Zuversicht erwarten.

5. Umfang und Maß der fructus missae lassen sich noch etwas weiter bestimmen, wenn wir die verschiedenen Theilnehmer an diesen Früchten in Betracht ziehen.

Man unterscheidet fructus generales oder generalissimi. Dieselben kommen als Wirkung des Opfers Christi und der Kirche mehr oder weniger allen Gliedern der Kirche zu Gute, je nach ihrer Disposition, Bedürfniß, Amt und Stellung; insbesondere denjenigen, die sich geistiger Weise in alle h. Messen des Tages einschließen. Auch die Seelen im Fegfeuer participiren an der allgemeinen Opferfrucht. Ja, die Kirche betet beim Offertorium nicht bloß für alle lebenden und verstorbenen Gläubigen, sondern auch für das Heil der ganzen Welt, also auch, zum Zwecke ihrer Bekehrung, für alle diejenigen, die noch von ihr getrennt sind. — Reichere Früchte kommen selbstredend denjenigen zu, die in specieller Weise durch actuelle Mitwirkung und persönliche Gegenwart an der Opferfeier betheiligt sind. Man unterscheidet demnach fructus speciales und specialissimi. Erstere

kommen den Gläubigen zu Gute, die dem h. Opfer persönlich beiwohnen; letztere dem celebrirenden Priester. Auch hier hängt das Maß von dem Maße der Würdigkeit und Andacht ab.

Man unterscheidet endlich die ministerielle Opferfrucht (fructus ministerialis), über deren Verwendung der celebrirende Priester verfügt. Weil nämlich dem Gesagten zufolge der kirchliche Minister als secundärer Opferpriester, als vernünftiges und freies Werkzeug Christi die Opferhandlung vollzieht, so stehen ihm auch Recht und Macht zu, durch seine Intention die Zwecke, denen das Opfer dient, nach einer bestimmten Richtung hin zu determiniren und als dispensator mysteriorum Dei wenigstens über einen Theil der Opferfrucht zu bestimmten Zwecken zu verfügen. Eine solche specielle Application seitens des Celebranten war deßwegen auch von Alters her kirchliche Praxis und wurde von der Kirche gegen die Synode von Pistoja eigens vertheidigt[1]).

Bezüglich dieser speciellen Application ist im allgemeinen zu bemerken, daß sie gültig für alle diejenigen gemacht wird, die für die Aufnahme der Opferfrucht empfänglich sind; damit sie aber auch zugleich erlaubt sei, darf kein kirchliches Verbot entgegenstehen.

a) Für alle lebenden Glieder der Kirche darf speciell applicirt werden, einmal für die Gerechten, dann auch für die Sünder, um für sie die Gnade der Bekehrung zu erlangen. Auch für alle diejenigen darf zum Zwecke ihrer Bekehrung applicirt werden, die außerhalb der Kirche leben, und zwar nicht nur indirect, indem man etwa für die Ausbreitung der Kirche applicirt, sondern auch, freilich unter Vermeidung etwaigen Anstoßes, in directer Application. — Nur diejenigen, die öffentlich und namentlich aus der Kirche ausgeschlossen sind (excommunicati vitandi), sind ausgenommen, obgleich es dem Priester nicht verwehrt ist, ihrer privatim (beim Memento) zu gedenken[2]).

b) Für alle verstorbenen Glieder der Kirche darf speciell applicirt werden. Die jedesmalige Opferfrucht ist aber nach Rathschlüssen der göttlichen Weisheit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit beschränkt. Daher die kirchliche Praxis, für einen und denselben Verstorbenen zahlreiche h. Messen darzubringen. Für Katechumenen, die muthmaßlich

1) Denz. n. 1393.

2) Non omittam autem advertere, sine ullo scrupulo (quidquid Soto significet) posse sacerdotes in Memento orare pro excommunicatis privata oratione et intentione, quia de hoc nulla est facta ab ecclesia prohibitio. Suarez, Disp. 78. sect. 2. n. 10.

nach Empfang der Begierdetaufe gestorben sind, kann nach Ansicht der meisten Theologen die h. Messe als Sühnopfer nicht dargebracht werden, da erst die volle Gemeinschaft mit der Kirche auf Grund des Taufsacramentes für den unmittelbaren Einfluß der Sühnkraft der h. Messe empfänglich mache. Wohl aber lehren die Theologen übereinstimmend, daß die h. Messe in diesem Falle als Bittopfer dargebracht werden könne, und zwar, wie es scheint, öffentlich und in specieller, directer Application, um Gott auf dem Wege der Bitte zu bestimmen, auf Grund der Verdienste Christi die Strafe zu erlassen. Die h. Messe, bemerken die Theologen, kann für die verschiedenartigsten Zwecke als Bittopfer dargebracht werden; warum sollte der vorliegende Fall eine Ausnahme machen[1]? —

c) Für verstorbene Akatholiken darf speciell und direct nicht applicirt werden; und auch selbst eine geheime Application im Gegensatze zur offenkundigen scheint unerlaubt zu sein. So lange Irrgläubige und Ungläubige leben, kann die Kirche für sie beten und opfern, damit sie sich bekehren; mit dem Tode aber hört die Möglichkeit der Bekehrung auf. — Möglich ist es immerhin, daß jene in der Gnade starben und so innerlich der Kirche angehören. Und darum betet die Kirche im allgemeinen und einschließlich auch für sie, indem sie in ihr Memento nicht bloß ihre offenkundigen Mitglieder (qui nos praecesserunt cum signo fidei), sondern alle einschließt, die in Christo ruhen (omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii indulgeas). Um aber speciell für sie appliciren zu können, müßte die Kirche einen positiven Grund für die Annahme haben, daß jene innerlich in der That zu ihr gehören. Einen solchen Grund aber hat sie nicht. Sie kann in dieser Beziehung, da sie das Innere der Menschen nicht kennt, nur nach den äußeren Thatsachen urtheilen; die äußeren Thatsachen aber sprechen nicht für jene Annahme. Dazu kommt, daß die Kirche, wollte sie unterschiedslos für alle appliciren, ihr Dogma von der alleinseligmachenden Kirche in Frage stellen und den Indifferentismus befördern würde.

d) Für die Verdammten kann selbstredend die h. Messe nicht gelesen werden; aber auch nicht für die Heiligen und Seligen des Himmels, wenigstens nicht im eigentlichen Sinne. Die h. Messe wird in dem Sinne für die Heiligen oder zu Ehren derselben dargebracht, als wir in ihrem und unserm Namen Gott loben und ihm danken für alles, was er an ihnen gethan; als wir ferner Gott bitten, die Verherrlichung der Heiligen, ihre Anrufung und Nachfolge hier auf Erden zu befördern; als wir endlich bei der h. Messe ihrer ehrenvoll gedenken und ihre Fürbitte anrufen[2].

---

1) Vgl. meine Schrift über das Fegfeuer. S. 214 ff.
2) Vgl. Trid. sess. 13. c. 3.

Dritte Unterabtheilung.

Das eucharistische Sacrament.

§. 12.

Begriff, Materie und Form, Spender des h. Altarssacramentes.

1. Unter dem Sacramente des Altares verstehen wir Christi Fleisch und Blut unter den Gestalten von Brod und Wein zur Nahrung unserer Seele: corpus et sanguis Christi sub speciebus panis et vini ad spiritualem refectionem fidelium. — Christi Fleisch und Blut für sich allein bilden also noch nicht das Sacrament; ebensowenig die Gestalten für sich allein. Beide zusammengenommen constituiren das Sacrament und sind wesentliche Bestandtheile desselben. Denn jedes Sacrament besteht wesentlich aus einem sinnfälligen Zeichen und aus unsichtbarer Gnade, deren Träger und Vehikel das äußere Zeichen ist.

Während die übrigen Sacramente in einer vorübergehenden Handlung bestehen, so zwar, daß Werden, Sein und Empfang (fieri, esse, usus) des Sacramentes in Eins zusammenfallen, ist also das Altarssacrament seinem Sein nach eine res permanens, die zwischen dem Werden und dem Genusse in der Mitte liegt. Die materia remota (Brod und Wein) weiterhin dient nicht so sehr zur Vornahme einer Handlung (wie z. B. das Taufwasser), um so zur materia proxima und, in Verbindung mit der Form, zum Vehikel der Gnade zu werden; sie ist vielmehr Gegenstand der Verwandlung und wird so zur materia proxima (Gestalten), die Christus selbst mit allen seinen Gnaden umschließt. Die Form sodann (Consecrationsworte) ist nicht innerer Bestandtheil des Sacramentes selbst, sondern wirkende Ursache desselben; sie informirt also das Sacrament nicht in seinem Sein, wohl aber in seinem Werden und läßt das gewordene als dauernde Wirkung zurück. Der Empfang (usus) des Sacramentes endlich ist weder essentieller, noch integrirender Theil desselben; er ist Aneignung des bereits fertigen Sacramentes und Vorbedingung für den Empfang seiner Wirkungen.

2. Wer unter Einer Gestalt (etwa des Brodes) communicirt, empfängt das ganze Sacrament, da er unter sinnfälligem und sinnbildlichem Zeichen den ganzen Christus und die ganze sacra-

mentale Gnade empfängt. Gleichwohl bilden die zweifachen Species nicht zwei Sacramente, sondern der Zahl nach nur eines.

Es ist ja der Zahl nach derselbe Christus, der unter beiden Gestalten gegenwärtig ist; es ist ferner eine und dieselbe Gnadenwirkung, welche schon beim Empfang der h. Hostie in der Weise ertheilt wird, daß der nachfolgende Empfang des Kelches keinen Zuwachs der Gnade bewirkt, es sei denn, daß inzwischen die Disposition des Empfängers eine vollkommenere wurde. Auch selbst die beiden Gestalten bilden trotz ihrer numerischen Verschiedenheit dennoch eine Einheit, die Einheit des sacramentalen Zeichens. Dieses Zeichen ist nämlich einheitliches Bild des blutigen Todes Christi; einheitliches Bild des unter den Gestalten verborgenen Christus, der als lebendiger Christus aus Fleisch und Blut besteht; endlich auch einheitliches Bild der geistigen Stärkung auf Grund eines geistigen Mahles, da ein Mahl sich einheitlich aus Speise und Trank zusammensetzt. — Auch die zahlreichen Hostien auf dem Erdenrund bilden der Zahl nach nur Ein Sacrament. Denn einmal und vor allem ist es der Zahl nach Ein und derselbe Christus, der in allen Hostien gegenwärtig ist; sodann bilden aber auch die zahlreichen sacramentalen Gestalten insofern eine Einheit, als sie von dem Einen Leibe Christi getragen und in ihm verbunden sind. Also Ein großes Sacrament, das an den verschiedensten Orten ganz zugegen ist[1]).

3. Einzig gültige Materie für das Zustandekommen des Sacramentes ist laut dem Dogma Weizenbrod und natürlicher Wein. So lehrt es auf Grund der h. Schrift und der apostolischen Tradition die Kirche auf dem Concil zu Florenz und in ihrer ganzen Praxis[2]); so auch die Väter in ihrer Polemik gegen die montanistischen Artotyriten, die Brod und Käse, sowie gegen die Manichäer und gnostischen Enkratiten (Hydroparastaten), welche statt des Weines Wasser zur Feier der Eucharistie verwandten.

Daß Christus bei Gelegenheit der Paschafeier sich ungesäuerten Brodes (azymum) bediente, ist sicher. Es ergibt sich aber aus der Tradition, daß der Gebrauch des Azymums nach dem Willen Christi nicht Bedingung der Gültigkeit ist. Freilich hielt die abendländische Kirche von

---

1) Vgl. Suarez, De sacr. Disp. 39. sect. 3 u. 4. Vgl. auch Disp. 63. sect. 5 u. 6.

2) Eucharistiae sacramentum, cuius materia est panis triticeus et vinum de vite. Denz. n. 593. Ebenso heißt es in den Meßrubriken: Requiritur enim, ut sit panis triticeus et vinum de vite. — Si panis non sit triticeus, — non conficitur sacramentum. De def. n. 2 u. 3.

Anfang an durchweg an dem Gebrauche des ungesäuerten Brodes fest, obgleich klare Zeugnisse für die Allgemeinheit dieses Brauches erst dem 6. Jahrh. angehören; aber bei den Griechen kam das gesäuerte Brod schon frühzeitig zur Verwendung. Gegenstand scharfer Polemik wurde die beiderseitige Praxis erst seit den Tagen des Schisma's, als die Griechen den Gebrauch des Azymums für ungültig erklärten[1]). Das Florentinum erklärte gesäuertes wie ungesäuertes Brod für gültige Materie, verpflichtete aber die Priester, an dem Gebrauche ihrer, sei es der abendländischen, sei es der morgenländischen, Kirche festzuhalten[2]). — Ob gewisse dem Weizen verwandte Getreidearten (Dinkel oder Spelt) eine gültige Materie abgeben, ist sehr zweifelhaft und deßwegen für die Praxis belanglos nach dem Grundsatze: In rebus sacramentorum pars tutior est eligenda.

Sowohl weißer als rother Wein sind gültige Materie. Die Beimischung einiger Tropfen Wasser (aqua modicissima) bedingt die Gültigkeit nicht, ist aber uralter Brauch und kirchliche Vorschrift. Die Kirche weist darauf hin, daß auch Christus sich eines mit Wasser gemischten Weines bedient habe; Wein und Wasser zeigten überdies auf das Blut und Wasser der Seitenwunde hin; und da das Wasser gemäß Offb. 17, 15 das Volk versinnbilde, so symbolisire die Vermischung des Wassers mit dem Weine zugleich die Wirkung des h. Sakramentes: die Vereinigung der Gläubigen mit Christus dem Haupte[3]). — Hinsichtlich des beigemischten Wassers meinten einzelne ältere Theologen, es werde gar nicht, andere, es werde in das Wasser der Seitenwunde, noch andere, es werde zuerst in Wein, dann in das allerh. Blut verwandelt. Die einfachste Annahme, die auch bei den neuern Theologen anscheinend die gewöhnliche ist, geht dahin, daß auch das Wasser unmittelbar in Christi Blut verwandelt wird.

Brod und Wein eignen sich in hohem Grade als entfernte Materie unseres Sacramentes. Als vortreffliche Nahrungsmittel für den Leib sind sie ein geeignetes Sinnbild der eucharistischen Seelenspeise. Weil ferner das Brod aus der Vereinigung zahlreicher Körner, der Wein aus der Vereinigung zahlreicher Trauben entsteht, so weisen beide auf die Bestimmung der h. Communion hin, uns mit Christus und untereinander auf's innigste zu vereinigen. Das gesäuerte Brod ferner symbolisirt die durchdringende, umschaffende Kraft des h. Sacramentes; das ungesäuerte aber

---

1) Vgl. Schegg und Hergenröther im neuen Kirchenlexicon. I. S. 44 ff.; S. 1778 ff.; dort auch die einschlägige Literatur.

2) Denz. n. 587.

3) Vgl. das Florentinum bei Denz. n. 593 und das Trid. sess. 22. c. 7.

sowohl die Reinheit Christi, als auch die für den Empfänger nothwendige Reinheit und Heiligkeit.

4. Es ist sententia certa et communis, daß die Einsetzungsworte: Hoc est enim corpus meum; hic est enim calix sanguinis mei u. s. w. als einzige und ausschließliche Consecrationsform anzusehen sind, durch welche Christus selbst consecrirte und der Priester im Auftrag und Namen Christi consecrirt.

Die katholischen Theologen sind in dieser Beziehung so gut wie einmüthig. Nur einige wenige (Innocenz III., in unsern Tagen Hoppe) sind der Ansicht, daß Christus, aber nur für seine Person, durch einen innern Willensact consecrirt habe. Außer den schismatischen Griechen gibt es sodann einzelne Theologen, vom 12. Jahrh. an einzelne griechische, vom 16. Jahrh. an auch einzelne lateinische (z. B. Ambrosius Catharinus, Renaudot, Le Brun), welche die sog. Epiclese für die Consecrationsform selbst oder doch für einen wesentlichen Bestandtheil derselben ansehen.

Die Kirche hat eine directe und förmliche Entscheidung in dieser Hinsicht nicht gegeben, äußert sich aber in einer Weise, die kaum einen Zweifel übrig läßt. Auf dem Concil von Florenz waren nämlich die griechischen und lateinischen Väter darin einig, daß die oben angeführten Einsetzungsworte einzige und ausschließliche Consecrationsform seien. In dem Decrete pro Armenis aber gibt die Synode geradezu die verba Salvatoris als Form an[1]). Nun kennen wir aber gar keine anderen verba Salvatoris, die hier in Frage kommen könnten, als die angeführten. Ferner sagt das Tridentinum, daß „Christus das Altarssacrament dann eingesetzt habe, als er, nach der Segnung des Brodes und Weines, mit jenen klaren und ausdrücklichen Worten, welche die Evangelisten und der h. Paulus mittheilen, die Versicherung gab, daß er sein Fleisch und Blut den Aposteln darreiche[2])." Und da wir unter der Einsetzung des h. Sacramentes zugleich den ersten Vollzug desselben verstehen müssen, so hat also Christus nach der Segnung, unter Anwendung eben jener Worte, zum ersten Male das h. Sacrament vollzogen. Dazu kommt, daß sowohl der Römische Katechismus[3]), und zwar unter Berufung auf „beinah zahllose Zeugnisse der Väter", als auch die Rubriken des Römischen Missale[4]) ausdrücklich erklären, daß die Consecrationsform in den Einsetzungsworten bestehe. Pius VII. aber verwarf in einem Breve vom 8. Mai 1822 an den Patriarchen der Melchiten

---

1) Forma huius sacramenti sunt verba Salvatoris, quibus hoc conficit sacramentum; sacerdos enim in persona Christi loquens hoc conficit sacramentum. Denz. n. 593.

2) Sess. 13. c. 1. — 3) P. 2. c. 4. q. 19.

4) De def. I. 1.

die Behauptung, daß jene Worte einer Ergänzung durch die Epiclese bedürfen. Wichtig ist endlich auch die Darstellung der h. Schrift. Denn die drei Evangelisten und der h. Paulus, welche den von Christus angeordneten Ritus der Meßfeier mittheilen, haben sicherlich nicht unterlassen, dasjenige hervorzuheben, was in diesem Ritus so wesentlich ist, nämlich die Consecrationsform.

Indem also der Priester die Consecrationsworte mit der entsprechenden Intention als Minister Christi spricht, besitzen dieselben nicht lediglich mehr den Character eines Referates, wie die vorhergehenden Sätze, auch nicht den Character einer bloßen Versicherung (Declaration), sondern sie sind operativ und consecratorisch.

Die weitere, von den Theologen in verschiedener Weise beantwortete Frage, ob bei der Consecration des Kelches außer dem Vordersatz: Hic est enim calix sanguinis mei auch die Zusätze: novi et aeterni testamenti u. s. w. wesentlich seien, dürfte zu verneinen sein. Freilich gehören die Zusätze theils der h. Schrift, theils der apostolischen Tradition an. Indessen drücken doch die Worte des Vordersatzes für sich allein das hinlänglich aus, was sie wirken sollen, und zudem finden nur sie sich ausnahmslos in allen Liturgien und den verschiedenen biblischen Berichten. Uebrigens ist auch diese Frage für die Praxis belanglos, da die Beifügung der Zusätze streng pflichtmäßig und auch hier die via tutior einzuhalten ist.

Die sog. Epiclese, welche sich in den meisten morgenländischen, auch in einigen abendländischen Liturgien, und zwar meistens nach der h. Wandlung findet, besteht in einer Bitte an den Vater oder Sohn, Brod und Wein durch den h. Geist in Christi Fleisch und Blut zu wandeln. Die Zutheilung des Wandlungswunders an den h. Geist ist dann selbstredend, wie bei der Incarnation, als eine Appropriation zu fassen, weil die h. Eucharistie Liebe und Heiligkeit zur Ursache, zum Inhalte und (im Empfänger) zum Ziele hat. Die vorhin genannten Theologen, welche die Epiclese als Consecrationsform oder als Theil derselben ansehen, glauben auch im römischen Missale eine solche nachweisen zu können. Nach einigen ist es das der Wandlung unmittelbar vorausgehende Gebet Quam oblationem, in welchem Gott gebeten wird, die Opfergaben zu segnen, damit sie für uns das Fleisch und Blut Christi werden. Andere aber denken an das der Wandlung nachfolgende Gebet Supplices, in welchem Gott gebeten wird, die Opfergaben durch die Hände seines h. Engels auf den Altar der göttlichen Majestät zu bringen, d. h. — so deutet man — sie durch den h. Geist in Christi Fleisch und Blut zu wandeln.

Daß nun die Epiclese keine consecratorische Kraft besitzt, folgt aus dem Gesagten, laut welchem die verba Domini ausschließlich die Consecrationsform bilden. Die in manchen Liturgien, auch in der römischen, vor der Wandlung an den h. Geist gerichtete Bitte kann nicht befremden; ihr Gegenstand ist eben dasjenige, was sogleich beim Aussprechen der verba Domini durch den h. Geist geschehen soll. Die der Wandlung nachfolgende Bitte hat ebensowenig consecratorische Kraft. Denn sie fehlt sogar in einzelnen, auch orientalischen Liturgien. Außerdem enthalten verschiedene Liturgien schon vor der Bitte, also gleich nach den verba Domini eine Anbetung des gegenwärtigen Christus oder sonst ein Bekenntniß seiner Gegenwart. Soweit die Epiclese nach der Wandlung sich nicht als eine Bitte um gnädige Annahme des Opfers von Seiten Gottes erklären läßt, — um eine solche Bitte handelt es sich offenbar im römischen Missale, wo die Intercession eines Engels (wohl Michaels oder des Schutzengels der Gemeinde) angerufen wird — handelt es sich um einen in Gebetsform gekleideten erklärenden Hinweis auf den eigentlichen Consecrator, oder um die Nachholung einer Bitte, die zugleich mit den Consecrationsworten nicht gestellt werden konnte [1]).

5. In Ansehung des Spenders ist zwischen dem Vollzuge (confectio) und der Spendung (dispensatio) des h. Sacramentes zu unterscheiden. Gültig vollziehen kann dasselbe nur der gültig geweihte Priester oder Bischof. So lehrt es abweichenden Lehren (Montanisten, Waldenser, Luther) gegenüber das kirchliche Dogma [2]). Das h. Sacrament, bemerkt der h. Thomas, wird im Namen Christi vollzogen, und es bedarf somit zum gültigen Vollzuge der speciellen Ermächtigung Christi. Die Ermächtigung zum Empfange nun gibt die h. Taufe, die Ermächtigung zum Vollzuge die Priesterweihe, die den Geweihten der Zahl derjenigen einreiht, zu denen Christus sprach: Dieses thut zu meinem Andenken [3]).

Ordentlicher Spender (dispensator) des vollzogenen Sacramentes ist der Priester; denn demjenigen, der das Opfer vollzieht, steht es zunächst auch zu, die Opferspeise auszutheilen.

---

1) Näheres über die Epiclese und die betr. Literatur bei Aloys Schmid im neuen Kirchenlexicon. IV. S. 686 ff.

2) Das Lateranense IV. erklärt: Hoc sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus. Denz. n. 357. Vgl. Trid. sess. 23. c. 1.

3) S. 3. q. 82. a. 1.

Außerordentlicher Spender ist der vom Bischof oder Pfarrer aus triftigem Grunde beauftragte Diakon.

Daß mit kirchlicher Erlaubniß auch Laien zur Spendung mitwirken können, im Nothfalle sogar ohne priesterliche Beihülfe, beweisen die ältern christlichen Jahrhunderte. Bis zum 8. Jahrh. etwa empfingen nämlich die Gläubigen die h. Communion vom Priester in die Hand und reichten sie sich dann selbst. In den Zeiten der Verfolgung aber wurden nicht selten niedere Cleriker und Laien gesandt, um Kranken und Gefangenen die h. Communion zu bringen. Auch nahmen die Gläubigen das h. Sacrament vielfach mit in ihre Häuser, um im Falle der Noth dasselbe zu empfangen.

§. 13.

Nothwendigkeit des Empfanges, Empfänger und Wirkungen der h. Eucharistie.

1. Die Erwachsenen sind zum Empfange der h. Eucharistie kraft göttlichen[1]) und kraft kirchlichen Gebotes[2]) verpflichtet. Der Empfang der h. Communion beruht somit für die Erwachsenen auf einer necessitas praecepti.

In den ersten christlichen Jahrhunderten pflegten die Gläubigen täglich zu communiciren, welche Sitte noch im 7. Jahrh. vielfach bestand. Wachsende Erschlaffung veranlaßte die bekannte Vorschrift der 4. lateranensischen Synode. Die Kirche wünscht eine häufige, ja tägliche Communion, die Würdigkeit vorausgesetzt, über welche der Beichtvater entscheiden soll[3]).

Absolut heilsnothwendig (necessitas medii absoluta) ist der Empfang der h. Communion nicht. Die Kirche bezweifelte nie, daß Unmündige, die nach der Taufe, aber ohne h. Communion sterben, das Heil erlangen[4]); das Tridentinum verwirft vielmehr die gegentheilige Behauptung und weist begründend darauf hin, daß die Unmündigen durch die Taufe wiedergeboren, Glieder

---

1) Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Joh. 6, 54.

2) Vgl. Lateranense IV. bei Denz. n. 363 und Trid. sess. 13. can. 9.

3) Vgl. Trid. sess. 22. c. 6; ferner das Decret Innocenz XI. bei Denz. n. 1086 und die von Alexander VIII. verworfenen rigoristischen Sätze der Jansenisten ebd. n. 1179 f.

4) Vgl. den h. Augustin, De pecc. mer. et rem. l. 1. c. 19.

Christi und in der Gnade seien, die sie in jenem Alter nicht verlieren könnten[1]). In gleicher Weise ist über Erwachsene zu urtheilen, die gleich nach der Taufe sterben. Das für diese letzteren vom h. Thomas[2]) und dem römischen Katechismus[3]) als heilsnothwendig bezeichnete votum sacramenti dürfte nicht als ein ausdrückliches (im Sinne einer geistigen Communion), sondern als ein einschließliches zu verstehen sein, sofern jeder Neugetaufte entschlossen sein muß, alle Gebote, also auch das auf die h. Communion bezügliche, zu erfüllen[4]). — Uebrigens schreiben die Theologen dem Empfang der h. Communion seitens der Erwachsenen eine moralische Heilsnothwendigkeit (nec. medii moralis) zu, und zwar einmal mit Rücksicht auf den eben erwähnten Ausspruch unsers Herrn (Joh. 6, 54), sodann mit Rücksicht auf die außerordentliche Schwierigkeit der Heilswirkung.

Wenn die Calvinisten behaupteten, wie bei Joh. 3, 5 von einer absoluten Heilsnothwendigkeit der Taufe[5]), so sei Joh. 6, 54 in gleicher Weise von einer absoluten Heilsnothwendigkeit der h. Communion die Rede, so ist einmal zu beachten, daß es an der erstern Stelle ganz allgemein heißt: Nisi quis, an der zweiten aber, erwachsenen Zuhörern gegenüber: Nisi manducaveritis; sodann, daß an der erstern Stelle von der ersten Wiedergeburt zum Leben Rede ist, ohne welche es kein Heil gibt, während die zweite das Dasein des übernatürlichen Lebens voraussetzt. — Wenn es in der alten Kirche Brauch war, auch Unmündigen nach der Taufe die h. Eucharistie zu reichen, so folgt hieraus nicht, bemerkt das Trid. a. a. O., daß die alte Kirche diese Spendung für heilsnothwendig angesehen, sondern nur, daß sie guten Grund für diese Praxis gehabt habe. Ohne Frage ging die Absicht der alten Kirche dahin, solchen Kindern jene Segnungen des h. Sacramentes zuzuwenden, derer sie fähig sind, während die Praxis der spätern Kirche jedenfalls die Aneignung einer vollkommneren Disposition zum Ziele hat.

Wenn der h. Augustin — und ähnliches gilt von brieflichen Aeußerungen der Päpste Innocenz I. und Gelasius I. — an einzelnen Stellen die Heilsnothwendigkeit der h. Eucharistie auch für die Unmündigen zu behaupten scheint[6]), so widerspricht das seiner anderweitigen Lehre[7]).

---

1) Sess. 21. c. 4 u. can. 4. — 2) Q. 73. a. 3.

3) P. 2. c. 4. q. 48.

4) Vgl. Theol. Wirceb. De euch. c. 5. a. 1.

5) Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.

6) Z. B. De pecc. mer. et rem. l. 1. c. 20; l. 3. c. 4.

7) Vgl. a. a. O. l. 1. c. 19; auch oben S. 16. u. 17.

Der Heilige denkt vielleicht an die Theilnahme am mystischen Leibe Christi auf Grund der Taufe, ohne welche kein Heil möglich ist. Oder aber, da die Pelagianer für ihre Unterscheidung von vita aeterna und regnum coelorum und für die Entbehrlichkeit der Taufe zur vita aeterna sich nun einmal auf den Buchstaben der h. Schrift beriefen, so weist der h. Lehrer darauf hin, daß nach dem Buchstaben derselben h. Schrift sogar der Empfang der h. Eucharistie zur vita aeterna für alle nothwendig sei, sicherlich also der Empfang der Taufe. — Immerhin ist eine allseitig befriedigende Rechtfertigung des h. Augustin im vorliegenden Falle nicht gerade leicht[1]).

2. Laut dem Dogma ist übrigens die Communion unter beiden Gestalten für die Gläubigen weder heilsnothwendig, noch auch pflichtmäßig[2]). Die Synoden von Constanz und Trient verwarfen die gegentheiligen Behauptungen der Husiten und der Reformatoren und fügen begründend hinzu, daß unter jeder einzelnen Gestalt ebensoviel enthalten sei, als unter beiden, nämlich der ganze Christus[3]).

Wenn Christus bei Joh. 6, 54—57 wiederholt vom Essen seines Fleisches und vom Trinken seines Blutes das ewige Leben abhängig macht, so zeigt der Context, daß nur die Sache (der Genuß seines Fleisches und Blutes), nicht aber die Form urgirt werden soll, da der Herr, jedesmal die gleiche Wirkung zusichernd, bald vom Essen und Trinken spricht, bald vom Essen allein (vgl. V. 52, 58, 59). — Das bibite ex eo omnes (Matth. 26, 27) ist nur ein Wink für die Apostel, den Inhalt des Kelches so unter sich zu vertheilen, wie der Herr selbst vorher das Brod vertheilt hatte. Dementsprechend referirt Marc. 14, 23: Et biberunt ex illo omnes. — Das hoc facite in meam commemorationem (Luc. 22, 19) verpflichtet die Apostel ohne Frage, im allgemeinen und wesentlichen das zu wiederholen, was Christus gethan hatte; ob auch

---

1) Vgl. Suarez, Disp. 40. sect. 2 und Theol. Wirceb. a. a. O. Von neuern Theologen vertheidigen den h. Augustin z. B. Hurter, Comp. theol. III. n. 394 und Aloys Schmid, Neues Kirchenlex. I. S. 614. Einig hingegen (De sacramentis. Trier 1900. S. 200) hält einen Irrthum des h. Lehrers für möglich. Schwane, II. S. 813 u. Schanz a. a. O. S. 420 ff. sind der Ansicht, der Heilige sei in polemischem Eifer wirklich etwas zu weit gegangen.

2) Wohl besteht diese Pflichtmäßigkeit für den celebrirenden Priester. Vgl. oben S. 82.

3) Vgl. Denz. n. 585. — Das Trid. erklärt: S. q. d., ex Dei praecepto vel necessitate salutis omnes et singulos Christi fideles utramque speciem sanctissimi eucharistiae sacramenti sumere debere, a. s. Sess. 21. can. 1. Vgl. sess. 13. c. 3 oben S. 52.

gewisse Einzelheiten, z. B. Fußwaschung, Communion der anwesenden Gläubigen und Weise derselben, kann nur aus der Praxis der Apostel und aus der apostolischen Tradition erkannt werden. — Aus der Mahnung des h. Paulus, erst nach erfolgter Selbstprüfung von diesem Brode zu essen und aus diesem Kelche zu trinken (I Cor. 11, 28) kann nur geschlossen werden, daß die Communion unter beiden Gestalten damals gewöhnlich war. Die unmittelbar vorausgehende Bemerkung, daß, wer unwürdig esse oder trinke, sich am Leibe und Blute des Herrn versündige, beweist ja gerade, daß unter jeder Gestalt der ganze Christus empfangen wird und läßt andererseits den Schluß zu, daß die Communion bloß unter Einer Gestalt auch damals schon bekannt war.

Mit der kirchlichen Lehre stimmt von den apostolischen Zeiten an die kirchliche Praxis überein. Ein kirchliches Gebot, unter beiden Gestalten zu communiciren, hat niemals existirt, und die Vorschrift Gelasius I., daß, wer den Kelch verschmähe, überhaupt von der Communion auszuschließen sei, richtet sich lediglich gegen solche, welche aus häretischem (wahrscheinlich manichäischem) Aberglauben sich des Kelches enthielten. Zwar wurde thatsächlich bis zum 12. Jahrh. hin gewöhnlich unter beiden Gestalten communicirt; gleichwohl gab es zahlreiche Fälle, in denen dieses nicht der Fall war.

Die bereits erwähnte häusliche Communion zur Zeit der Verfolgung, die Communion der Kranken, Gefangenen, Einsiedler, die Communion der Gläubigen in der missa praesanctificatorum vollzog sich sub specie panis. Bis in's Mittelalter hinein erhielt sich im Morgen- und Abendlande der Brauch, den Kindern gleich nach der Taufe, und zwar der Regel nach sub specie vini, die h. Communion zu reichen. Bis zum 12. Jahrh. war es vielfach Sitte, nach der h. Messe die Ueberbleibsel des consecrirten Brodes an unschuldige Kinder zu vertheilen.

Seit dem 12. Jahrh. wurde es in der abendländischen Kirche Sitte, die h. Communion nur unter der Gestalt des Brodes auszutheilen. Einzelne Ausnahmen freilich erhielten sich bis zum 15. Jahrh., indem die französischen Könige am Tage ihrer Krönung, die deutschen Kaiser bei ihrer Krönung durch den Papst, die Gläubigen beim päpstlichen Osterhochamte sub utraque specie communicirten. Die im übrigen herrschend gewordene Sitte wurde dann durch die Concilien von Constanz, Basel und Trient (sess. 21) zum förmlichen Gesetze erhoben, als Husiten und Reformatoren die Communion sub utraque für pflichtmäßig oder gar heilsnothwendig erklärten. Nur vorübergehend gestattete das Concil von Basel den Böhmen und Mähren, und ein Indult Pius IV. den österreichischen

Ländern und einigen Theilen Deutschlands die Communion unter beiden Gestalten.

Kirchliche Praxis und kirchliches Gebot sollten dem Irrthum vorbeugen oder entgegentreten, als sei Christus nicht unter jeder Gestalt ganz gegenwärtig. Dazu kam die Furcht vor Entweihung des h. Sacramentes in Folge von Verschüttung, die Rücksicht auf diejenigen Gläubigen, denen der Genuß des Weines überhaupt oder aus gemeinschaftlichem Kelche nicht zusagte, endlich auch die Rücksicht auf arme Gemeinden und auf entlegene, weinarme Gegenden. — Doch erhielt sich bis zum vorigen Jahrh. die Communion sub utraque in einzelnen französischen Kirchen für Diakon und Subdiakon im sonn- und festtäglichen Hochamt; sie erhielt sich bis heute für die genannten Ministranten im päpstlichen Pontificalamte[1]).

3. Der Empfang des h. Sacramentes kann lediglich sacramental oder lediglich geistig; er kann auch beides zugleich sein (sumptio sacramentalis et spiritualis).

Der Empfang ist lediglich sacramental, wenn ein des Empfanges fähiges Subject (Getaufter) beim wirklichen Empfang dem Eintritt der Gnadenwirkung durch seine Unwürdigkeit (Todsünde) ein Hinderniß (obex) entgegenstellt. Der Empfang ist lediglich geistig, wenn ein nicht bloß fähiges, sondern auch würdiges Subject mit gläubigem und liebendem Verlangen nach der h. Communion sich sehnt, mit seinen Gedanken und Wünschen dieselbe geistig umschließt und so (ex opere operantis) geistige Frucht gewinnt. Der Empfang ist sacramental und geistig, wenn ein fähiges und würdiges Subject die h. Communion in Wirklichkeit empfängt.

Wo auch selbst die Fähigkeit (Capacität) zum Empfange der sacramentalen Gnade fehlt (z. B. bei einem Ungetauften oder einem vernunftlosen Geschöpfe), kann nur von einem rein materiellen Genusse der h. Eucharistie die Rede sein. Dasselbe würde der Fall sein, wenn es bei einem sonst fähigen und würdigen Subjecte an der wesentlichen Vorbedingung, d. h. an der erforderlichen Intention fehlen würde. Denn zum wahren und gültigen Empfang eines Sacramentes und seiner Wirkungen ist irgend eine Intention, mindestens die Abwesenheit einer entgegengesetzten Intention erforderlich[2]). Würde also jemand eine consecrirte Hostie genießen, in der Meinung, sie sei nicht consecrirt, so wäre der Genuß ein rein materieller, da das betreffende Subject nicht die Intention hatte, ein Sacrament zu empfangen, sondern die entgegengesetzte, eine profane Speise zu genießen.

---

1) Vgl. Heuser im Kirchenlexicon III. S. 727 ff., auch F. X. Schmid ebd. VII. S. 460 ff.

2) Vgl. Grundz. III. S. 166.

Für den vollen, sacramentalen und geistigen Empfang der h. Eucharistie bedarf es für den Empfänger folgender Eigenschaften.

a) Derselbe muß Mensch und zwar getauft sein. Denn die Sacramente sind für die Menschen, und erst die Taufe ertheilt die Capacität für die übrigen Sacramente.

Der Engel ist deswegen unfähig für den Empfang der h. Eucharistie; überdies vollzieht sich der Empfang dieses h. Sacramentes in Form eines Speisegenusses, also eines körperlichen, vitalen Actes, dessen der Engel, auch in einem angenommenen Leibe, nicht fähig ist. Die h. Eucharistie wird ein Brod der Engel genannt einmal, weil der menschliche Empfänger sich englischer Reinheit befleißigen soll, sodann weil die Engel denselben Christus, der im h. Sacramente verborgen ist, im Himmel unverhüllt schauen und genießen.

Daß unmündige Kinder nach der Taufe die h. Eucharistie sacramental und geistig empfangen können, wurde von einigen ältern Theologen (z. B. Catharinus) geläugnet und in unsern Tagen von Oswald bezweifelt. Indessen bezeichnet schon Suarez die entgegengesetzte Lehre als sententia communior et probabilior[1]). — Die bis in's Mittelalter hinein in der Kirche übliche Praxis, solchen Kindern die h. Communion zu spenden, setzt den Glauben der Kirche an die Wirksamkeit einer solchen Communion voraus. In der That sind solche Kinder nicht bloß fähig für den Empfang der Wirkungen, da sie getauft sind, sondern auch würdig, da sie im Stande der Gnade sind. Ebendeßwegen bedarf es für sie auch keiner Selbstprüfung, die der h. Paulus offenbar nur von den Erwachsenen fordert[2]). Und wenn die Kinder auch nicht durch persönliche Andacht mitwirken können, so ist zu beachten, daß die Sacramente ex opere operato wirksam sind. Was aber die erforderliche Intention betrifft, so wissen wir, daß unter Umständen die intentio interpretativa oder auch die Abwesenheit einer entgegengesetzten Intention genügt. Ist ja nach dem Einverständniß aller die den Unmündigen gespendete Firmung gültig, nach Ansicht der meisten Theologen auch die ihnen ertheilte Priesterweihe.

Aehnlich, wie mit den unmündigen Kindern, verhält es sich mit jenen, die zeitlebens an totaler Geistesstörung leiden. Fähig für die h. Communion und ihre Wirkungen sind sie ohne Frage. Doch verbietet die Kirche die Spendung mit Rücksicht auf die Würde des Sacramentes. Denjenigen aber, bei denen die Geistesstörung erst später eintrat, kommt die Kirche deßwegen entgegen, weil sie in gesunden Tagen zur

---

1) Disp. 62. sect. 4. — 2) I Cor. 11, 28.

h. Communion verpflichtet waren und den Empfang sicherlich gewünscht haben würden, wenn sie die nahende Krankheit geahnt hätten. Solchen Kranken, zumal wenn sie in lichten Augenblicken den Empfang begehrten, darf nicht bloß, sondern soll in der Todesgefahr die h. Communion gereicht werden, vorausgesetzt, daß man den Gnadenstand bei ihnen annehmen darf und daß eine schwere Irreverenz gegen das h. Sacrament nicht zu befürchten ist[1]).

b) Der Empfänger muß im Stande der Gnade sein. Denn die h. Eucharistie ist ein Sacrament der Lebendigen und setzt das geistige Leben, welches sie erhalten und stärken soll, als bereits vorhanden voraus. Und weil es sich überdies um das Sacrament der Sacramente handelt, so verstehen wir die Mahnung des Apostels, daß der Mensch sich vor dem Empfange sorgfältig prüfen solle[2]). Das Tridentinum verwirft die Behauptung der Reformatoren, daß der Glaube allein hinlängliche Vorbereitung sei und gebietet dem Todsünder, damit das h. Sacrament ihm nicht zum Tode und zur Verdammung gereiche, sich mit keiner noch so vollkommenen Reue zu begnügen, sondern sich, wenn irgendwie möglich, zuvor der sacramentalen Beichte zu unterziehen[3]).

Das Tridentinum gibt also zu verstehen, daß derjenige, welcher dem Judas gleich unwürdig communicirt[4]), sich eines außerordentlichen Frevels schuldig macht. Dasselbe folgt aus der tiefernsten Warnung des h. Paulus[5]); es liegt auch in der Natur der Sache.

Indessen kann doch nicht gesagt werden, daß die unwürdige Communion die allerschwerste Sünde sei. Man ist berechtigt, die unwürdige Communion mit der That des Judas oder der Mörder Christi zu vergleichen, nicht aber, sie ihr gleichzustellen. Die unwürdige Communion ist ein Sacrilegium und somit eine Sünde gegen die Gottesverehrung (virtus religionis). Im allgemeinen sind deßwegen Sünden, welche gegen die göttlichen Tugenden gerichtet sind (Häresie, Verzweiflung, Haß Gottes), ihrer Art nach schwerer, als die unwürdige Communion. Auch

---

1) Suarez, Disp. 69. sect. 2. — Cat. Rom. P. 2. c. 4. q. 62.

2) I Cor. 11, 28. — 3) Sess. 13. can. 11.

4) Die Ansicht, daß Judas mitcommunicirt habe, hat sowohl exegetische Gründe (Luc. 22, 21), als auch die meisten ältern und neueren Auctoritäten für sich. Vgl. Keppler im neuen Kirchenlexicon. VI. S. 1923 f.

5) I Cor. 11, 28 ff.

unter den Sünden, welche gegen die Gottesverehrung selbst begangen werden, ist die unwürdige Communion ihrer Art nach nicht die schwerste. Am schwersten sind hier diejenigen Sünden, welche gegen die Gottheit als solche gerichtet sind (Gotteslästerung, Meineid, Sünde gegen den h. Geist); dann folgen die Sünden, welche gegen Christus in seiner eigenen, d. h. in seiner natürlichen menschlichen Gestalt gerichtet sind (z. B. die That des Judas und der Mörder Christi); erst dann folgen die Sünden, welche gegen Christus in fremder, d. h. sacramentaler Gestalt gerichtet sind. Und selbst auch hier kann noch schwerer gesündigt werden, als durch unwürdige Communion. Größer würde offenbar die Bosheit und Sünde desjenigen sein, welcher aus Verachtung die h. Hostie in den Schmutz werfen oder mit Füßen treten würde. Wohl kann gesagt werden, daß die unwürdige Communion im allgemeinen und ihrer Art nach eine schwerere Sünde sei, als die Sünden, welche gegen die übrigen sittlichen Tugenden begangen werden. Im einzelnen Falle hängt es auch hier vielfach von den Umständen (Maß der Freiheit, Bosheit der Absicht und Gesinnung) ab, ob etwa ein Mord oder eine schwere Unzuchtssünde eine noch schwerere Sünde sei, als die sacrilegische Communion[1]).

4. Durch die h. Communion wird Christus wahrhaft und wirklich in unserm Innern gegenwärtig und ist mit seinem Leibe, seiner Seele, seiner gottmenschlichen Person unserm Leibe, unserer Seele auf's innigste präsent, womit sich beim würdigen Empfange eine mehr oder weniger innige Vereinigung dem Affecte nach verbindet. Dieser Besitz und liebende Genuß des sacramentalen Christus ist als die anticipatio futurae gloriae anzusehen, in welcher der Herr sich unverhüllt zum Genusse darbietet. Diese reale und persönliche Vereinigung mit dem Gottmenschen ist nun selbstredend keine Wirkung des Sacramentes, sie ist die Form, in welcher das Sacrament empfangen und applicirt wird und setzt sich fort, so lange die Gestalten nicht zerstört sind.

Laut den Reformatoren dient die Eucharistie, wie die übrigen Sacramente, bloß zur Weckung, Befestigung, Bestätigung und äußeren Bezeugung des Glaubens und gereicht dann durch den Glauben zur Sündenvergebung und Rechtfertigung. Das Tridentinum verwirft diese Behauptung[2]) und fordert mit dem h. Paulus[3]), daß der Empfänger dieses Sacramentes bereits

---

1) Vgl. S. 3. q. 80. a. 5 und Suarez, Disp. 66. sect. 2.

2) S. q. d., vel praecipuum fructum s. eucharistiae esse remissionem peccatorum, a. s. Sess. 13. can. 5.

3) Probet autem seipsum homo et sic de pane illo edat. I Cor. 11, 28.

im Stande der Gnade sich befinde[1]). Ist ja die h. Eucharistie eine geistige Speise[2]); eine Speise aber spendet nicht erst das Leben, sondern setzt dasselbe voraus.

Die Hauptwirkung der h. Eucharistie ist also laut dem Dogma die Vermehrung der heiligmachenden Gnade, das augmentum gratiae, wie das Florentinum sich ausdrückt[3]). Und zwar ist es der eucharistische Christus selbst, der durch sein lebenspendendes Fleisch, d. h. durch seine menschliche Natur als physisches Organ der Gottheit in der Seele des würdigen Empfängers jene Wirkung hervorbringt[4]).

Während nun aber die übrigen Sacramente der Lebendigen die heiligmachende Gnade nach einer bestimmten Richtung hin vermehren, geht der eigenartige Zweck des eucharistischen Sacramentes, als der Krone und Vollendung aller Sacramente[5]), dahin, das gesammte Gnadenleben (Gnaden und Tugenden), welches durch die übrigen Sacramente bereits in uns ist, allseitig zu vervollkommnen. Zudem ist dieses h. Sacrament Seelenspeise, weßhalb es auch unter dem Symbol einer körperlichen Speise gereicht wird. Es ist folglich bestimmt, das gesammte übernatürliche Leben zu erhalten und auszubauen, wie die körperliche Nahrung dem gesammten natürlichen Leben dienen muß[6]).

Mit dieser Vervollkommnung des übernatürlichen Lebens vervollkommnet sich dann auch die gnadenvolle Vereinigung mit Christus und den Gliedern des mystischen Leibes Christi. Während die todte, körperliche Speise vom Empfänger bewältigt wird, der sich dieselbe assimilirt, bewältigt die lebendige eucha-

---

1) Vgl. oben S. 117.

2) Caro enim mea vere est cibus. Joh. 6, 56.

3) Huius sacramenti effectus, quem in anima operatur digne sumentis, est adunatio hominis ad Christum. Et quia per gratiam homo Christo incorporatur et membris eius unitur, consequens est, quod per hoc sacramentum in sumentibus digne gratia augeatur; omnemque effectum, quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem, sustentando, augendo, reparando et delectando, sacramentum hoc quoad vitam operatur spiritualem. Denz. n. 593.

4) Vgl. Grundz. II. S. 170 ff. — 5) Vgl. oben S. 26.

6) Qui manducat me, et ipse vivet propter me. Joh. 6, 58. — Sumi autem voluit sacramentum hoc tamquam spiritualem animarum cibum, quo alantur et confortentur viventes vita illius (Salvatoris). Trid. sess. 13. c. 2. Vgl. oben den Text des Florentinums.

ristische Speise, je würdiger sie empfangen wird, den Empfänger, verähnlicht ihn Christo, durchdringt ihn mehr und mehr mit Christi Geist und Leben und gliedert ihn immer vollkommner Christo und seinem mystischen Leibe ein. Speciell ist es die theologische Liebe, welche durch die h. Communion vervollkommnet und gesteigert wird, um durch immer mächtigere, festere und innigere Bande die Seele mit Christus und den Gliedern Christi zu verbinden[1]).

Was also die körperliche Speise für das leibliche, das ist die eucharistische Speise für das geistige Leben; sie erhält (sustentat) dasselbe, indem sie neue Kraft gegen die Todsünde gibt; sie vermehrt es (auget) durch Vermehrung der Gnade und Tugenden; sie stellt wieder her (reparat), was die Sünde verdorben, durch Tilgung der läßlichen Sünde, Schwächung der Begierlichkeit, Erneuerung des Liebes- und Tugendeifers; sie bringt endlich geistiges Ergötzen (delectat) durch Vermehrung der Liebe und des Liebesaffectes[2]).

Einzelne specielle Wirkungen der h. Communion sind im Gesagten bereits angedeutet oder ergeben sich als Folgerungen.

a) Sie tilgt ex opere operato die läßlichen Sünden, indessen wohl nur indirect, indem sie ex opere operato die Liebe vermehrt, die dann ihrerseits als contritio (attritio) implicita oder explicita von Sünde reinigt; sie tilgt in ähnlicher Weise, in Kraft der gesteigerten Liebe, ein größeres oder geringeres Maß von zeitlicher Strafe[3]). Weiterhin bewahrt sie vor Tod-

---

1) Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. Joh. 6, 57. Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus omnes, qui de uno pane participamus. I Cor. 10, 17. Vgl. vorhin das Florentinum. — Neque enim hoc sacramentum in substantiam nostram, ut panis et vinum, mutatur, sed nos quodammodo in eius naturam convertimur, ut recte illud D. Augustini ad hunc locum transferri possit: Cibus sum grandium; cresce et manducabis me; nec tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me. Röm. Kat. q. 46. — Diese geistige Umwandlung in den Geist Christi haben die Väter im Auge, wenn sie in drastischen Bildern die Vereinigung Christi mit der Seele etwa mit der Verschmelzung zweier Wachskerzen vergleichen.

2) Vgl. oben das Florentinum im Anschluß an S. q. 79. a. 1.

3) Und weil dieser Strafnachlaß per modum suffragii den Seelen des Fegfeuers zugewendet werden kann; und weil die bei der h. Communion geleistete Fürbitte im allgemeinen würdiger und kräftiger ist, so leuchtet ein, wie die h. Communion auch jenen Seelen zu Gute kommt.

sünden, und zwar durch Stärkung des übernatürlichen Gnaden- und Tugendlebens, speciell der Liebe, wie auch durch Anwartschaft auf diejenigen actuellen Gnaden, derer der Mensch im Augenblicke der Gefahr bedarf[1]). Sie zügelt endlich die böse Begierlichkeit. Denn in dem Maße, als die Herrschaft der Liebe und der höhern Affecte zunimmt, wird die der niedern Liebe und Affecte ohnmächtiger[2]). Auch an eine directe Einwirkung auf Phantasie und niederes Begehren, selbst auf die Leiblichkeit und die Bewegungen in ihr, werden wir mit Suarez denken dürfen; nicht minder an eine specielle äußere Providenz, welche gefährliche äußere Reize fernhält[3]).

b) Die h. Communion ist für Seele und Leib Mittel und Unterpfand der Unsterblichkeit und des ewigen Lebens[4]). Die h. Eucharistie, als Wegzehrung für die irdische Pilgerreise, gibt uns nämlich, wie der h. Chrysostomus bemerkt, Löwenstärke und Löwenmuth[5]), so daß wir, wie einst Elias in Kraft jenes geheimnißvollen Brodes, des Vorbildes des eucharistischen, zum Berge des Herrn gelangen[6]). Der Glorie der Seele folgt dann aber die Auferstehung und die Glorie des Leibes nach.

Die h. Communion gibt geradezu einen neuen Rechtstitel auf die Auferstehung, sofern Christus es ausdrücklich verheißen hat, jenes Fleisch wiederzuerwecken, welches in würdiger Communion durch innigsten Contact mit seinem allerh. Fleisch und Blut göttliche Weihe empfing. Wie also Christo auf mehrere Titel hin die Auferstehung gebührte[7]), so auch denjenigen, welche würdig communiciren. Mit Rücksicht auf jene göttliche Weihe und seine ausdrückliche Verheißung nimmt dann Christus unsere Seele und unsern Leib in seine besondere Hut, um sie vor Sünde und sündhaftem Gelüste zu bewahren, sie mehr und mehr zu reinigen und

---

1) Tamquam antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis et a peccatis mortalibus praeservemur. Trid. sess. 13. c. 2. — Daß die h. Communion unter Umständen auch die gratia prima ertheile, dürfte als sententia probabilior anzusehen sein. Vgl. Grundz. III. S. 169.

2) Sed carnis etiam libidinem cohibet ac reprimit; dum enim caritatis igne animos magis incendit, concupiscentiae ardorem restinguat necesse est. Röm. Kat. q. 51.

3) Disp. 64. sect 1. n. 4 u. 5.

4) Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam et ego resuscitabo eum in novissimo die. Joh. 6, 55.

5) Vgl. oben S. 38. — 6) III Kön. 19, 8.

7) Vgl. Grundz. II. S. 223.

zu heiligen, und so ihre dereinstige Glorie mehr und mehr zu sichern. — An einen sog. Unsterblichkeitskeim, der aus der h. Communion als ein physisches Etwas (Sein, Kraft) sich unserm Leibe einpflanzt, kann selbstredend nicht gedacht werden[1]).

Dritte Abtheilung.

Bußsacrament und h. Oelung.

---

§ 14.

Vorbemerkungen über das Bußsacrament. — Vollmacht der Kirche, alle Sünden der Getauften zu vergeben.

Das Wort Buße hat einen dreifachen Sinn. Es bezeichnet zunächst jene sittliche Tugend, die den sündigen Menschen geneigt macht, die Gott zugefügten Beleidigungen durch Reue und Genugthuung wieder gut zu machen. Sodann verstehen wir unter Buße das von Christus eingesetzte Sacrament, welches die nach der Taufe begangenen Sünden zu tilgen und die verlorene Gnade wiederherzustellen bestimmt ist. Endlich bezeichnet das Wort jenes specielle Genugthuungswerk, welches beim Empfang des Bußsacramentes dem Pönitenten vom Bußpriester auferlegt wird.

Von den verschiedenen Namen des Bußsacramentes bezeichnet das Wort Buße (von dem veralteten baß = gut) etymologisch die Wiedergutmachung eines Unrechtes oder einer Sünde durch angemessene Sühne. Auch die lateinische poenitentia weist auf Sühne hin, sei es durch Reue, oder sei es durch ein anderweitiges Strafleiden (poena), während das griechische μετάνοια die in wahrer Reue enthaltene Sinnesänderung betont. Die Bezeichnung Beichte (confessio, ἐξομολόγησις) ist vom Sündenbekenntniß hergenommen; die Ausdrücke absolutio und reconciliatio endlich erklären sich von selbst.

Eigentliche Gegner des Bußsacramentes waren, von den spiritualistischen Messalianern des 4. Jahrh., vielleicht auch von

---

1) Vgl. meine Schrift: Der Auferstehungsleib. S. 92 ff.

einigen fortgeschrittenen Novatianern abgesehen, nur die Reformatoren. Die Absolution ist nach Luther nur eine neue bestätigende Erklärung dessen, was schon die Taufe verbürgt hatte, nämlich der Nichtzurechnung der Sünde auf Grund des rechtfertigenden Glaubens, also eine rein kirchliche Ceremonie, die nur im uneigentlichen Sinne Sacrament genannt werden kann. — Frühere und spätere Irrlehrer waren keine principiellen Gegner des Bußsacramentes, stellten aber über einzelne Puncte (Materie, Nothwendigkeit, Spender) irrige Sätze auf, wie wir an seinem Orte sehen werden.

1. Grundlegend zeigen wir zunächst, daß die Kirche überhaupt die Vollmacht besitzt, und zwar unbeschränkte, dem bußfertigen Sünder alle nach der Taufe begangenen Sünden zu vergeben. Daß die Handlung, in welcher diese Sündenvergebung sich vollzieht, ein Sacrament ist, wird die weitere Darstellung zeigen.

In erster Linie ist hier der Ausspruch Christi wichtig, in welchem er dem Petrus unbeschränkte Macht der Sündenvergebung verheißt: Et tibi dabo claves regni coelorum [1]).

Petrus soll also als vicarius Christi die Kirche nach allen Seiten hin (die Schlüssel) regieren und ihre Güter (Lehr- und Gnadenschätze) verwalten. Speciell der Hinweis auf die sündenvergebende Macht ist sogar ein dreifacher. Als Inhaber der Schlüssel besitzt Petrus zunächst die Macht, überhaupt in die Kirche aufzunehmen, also auch die volle Mitgliedschaft mit der Kirche durch Sündenvergebung wiederherzustellen. Indem Petrus ferner oberster Verwalter der Gnadenschätze ist, hat er Macht, durch Sündenvergebung die verlorene Gnade wiederzuertheilen. Endlich wird die Kirche deßwegen ein Himmelreich genannt, weil sie zum Himmel, zum ewigen Leben führen soll. Es muß folglich Petrus, bez. die Kirche Macht besitzen, das Hinderniß des ewigen Lebens, die Sünde hinwegzunehmen.

Die folgenden Worte: Et quodcumque ligaveris u. s. w. ergeben denselben Sinn.

Das Binden und Lösen soll nach talmudischem Sprachgebrauch nicht bloß ausdrücken, daß Petrus, den alten Rabbinen ähnlich, das Recht habe, als Schiedsrichter zu erklären, was nach göttlichem Gesetze geboten, verboten, erlaubt sei, sondern erklärt und umredet die eben verheißene Schlüsselgewalt. Binden und Lösen weisen also sowohl auf das Lehr- und Priesteramt hin, welche die gesammten Lehr- und Gnadengüter bewahren und austheilen (binden und lösen) sollen, als auch auf die Regierungsgewalt (verbieten, gebieten, erlauben), mit der

1) Matth. 16, 19.

dann in foro externo et interno die richterliche (freisprechen oder nicht) und die Strafgewalt (Verhängung, Befreiung von Strafe) verbunden sind.

Speciell von der richterlichen und strafenden Gewalt ist dann später noch einmal eigens Rede, indem diese Gewalt auch den übrigen Aposteln und ihren Nachfolgern verheißen wird [1]).

Daß die Vorsteher der Kirche in der That unbeschränkte Vollmacht der Sündenvergebung besitzen, ergibt sich wo möglich noch deutlicher aus jenen Worten Christi, in denen er den Aposteln diese Vollmacht wirklich überträgt. Nachdem nämlich der Herr vorausgeschickt, daß er die Apostel mit jener Vollmacht aussende, mit welcher er vom Vater gesandt sei, und nachdem er ihnen zur Ausübung dieser Vollmacht die Kraft des h. Geistes ertheilt, fügt er ausdrücklich hinzu: Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis retenta sunt [2]).

2. Aus dem Gesagten ergeben sich wichtige Folgerungen.

a) Die Apostel empfingen von Christus die Vollmacht, nicht bloß, wie die Reformatoren wollten, das Evangelium zu predigen und Sündenvergebung anzukündigen, sondern letztere zu vollziehen: Quodcumque solveris, — quaecumque solveritis, quorum remiseritis. Zudem empfingen sie dieselbe Vollmacht, welche Christus selbst besaß. Nun aber erklärte Christus nicht bloß, sondern vollzog die Vergebung der Sünden [3]). Auf eine wirkliche Vergebung der Sünden weisen auch die Väter hin, wenn sie von der Absolutionsgewalt der Kirche sagen, sie gehe über alle irdische, sogar über die Macht der Engel hinaus; diese Gewalt stehe auf gleicher Linie mit der Wundergabe, sie erwecke geistig Todte zum Leben; der neutestamentliche Priester habe Macht, die Seele vom Aussatz der Sünde nicht etwa rein zu erklären, sondern wirklich zu reinigen [4]). Die von den Reforma-

---

1) Si autem ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Amen dico vobis: Quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo; et quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in coelo. Matth. 18, 17 f. Zu beiden Stellen vgl. Schanz, Commentar.

2) Joh. 20, 23.

3) Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata. Matth. 9, 6.

4) Vgl. Ambrosius, De poenit. l. 1. c. 8; — l. 2. c. 2 u. 7. Chrysostomus, De sacerd. l. 3. c. 5 u. 6.

toren beliebte Deutung paßt also wohl zu ihrem Systeme, nicht aber, wie das Tridentinum bemerkt, zum klaren Wortlaute der h. Schrift und zur einstimmigen Erklärung der Väter[1]).

b) Die Sündenvergebung, von welcher der Herr an den angeführten Stellen redet, kann, wie das Tridentinum erläutert[2]), nicht mit den Reformatoren auf die Taufe bezogen werden. Denn Christus erwähnt an diesen Stellen die Taufe gar nicht, sondern er thut dieses bei ganz anderen Gelegenheiten[3]). Die ganze Ausdrucksweise (Sicut misit me Pater; — accipite Spiritum sanctum; — quorum remiseritis) zeigt überdies, daß es sich um eine ganz neue Vollmacht handelt. Wenn aber Christus eine neue Vollmacht ertheilt, dann muß es auch ein entsprechendes Object für die Bethätigung derselben geben, und das sind eben, nach katholischer Auffassung, die nach der Taufe begangenen Sünden. Und so finden wir auch hier die Reformatoren zwar im Einklang mit ihrem System, aber im Widerspruch wie mit der Schrift, so auch mit den Vätern, die zwischen Taufe als erster und Buße als zweiter Sündenvergebung sorgfältig unterscheiden.

Tertullian betrachtet die Buße im Unterschiede von der Taufe als das zweite Brett (secunda tabula) im Schiffbruch, er nennt sie secunda subsidia, poenitentia secunda[4]). Ebenso spricht Clemens Alex. von einer secunda poenitentia[5]), die Origenes als remissio dura et laboriosa bezeichnet[6]). Gregor Naz. nennt die Buße eine secunda purgatio (post baptismum) oder einen baptismus lacrymarum[7]), bei Joh. Damascenus findet sich der Ausdruck baptismus poenitentiae et lacrymarum[8]). Taufe und Buße sind nach dem h. Hieronymus Thore der Kirche, erstere für den Eintritt, letztere für die Rückkehr[9]). Nach dem h. Augustin endlich wird der Mord beim Katechumenen durch die Taufe, beim Getauften durch die Buße geheilt[10]).

c) Die den Aposteln übertragene Gewalt sollte selbstredend auf ihre Nachfolger übergehen, weil einerseits nach Christi Anordnung das Vorsteheramt der Kirche mit seinen Voll-

---

1) Sess. 14. c. 1. — 2) c. 2. — 3) Matth. 28, 19; Joh. 3, 5.
4) De poenit. c. 4, 7, 12. — 5) Strom. l. 2. c. 13.
6) Hom. 2. in Levit. n. 4. — 7) Or. 39. c. 17; Or. 40. c. 8.
8) De fide orth. l. 4. c. 9. — 9) In Soph. 1, 10.
10) De coniugiis adult. l. 2. c. 16.

machten bis zum Ende der Welt fortbestehen sollte[1]) und weil andererseits der Zweck der Kirche, die Gläubigen aller Zeiten durch Sündenvergebung und Heiligung dem letzten Ziele entgegenzuführen, die Fortdauer jener Gewalt unbedingt erheischte. Mit Recht erklärt deßhalb die Kirche schon Abälard gegenüber[2]), dann in Trient, daß die Macht der Sündenvergebung, wie die h. Schrift und die beständige Tradition der Kirche lehren, von Christus selbst nicht bloß den Aposteln, sondern auch ihren rechtmäßigen Nachfolgern übertragen worden sei[3]).

3. Bekanntlich schlossen die Montanisten die sog. Capitalsünden (Mord, Ehebruch, Apostasie), die Novatianer alle nach der Taufe begangenen Todsünden von der kirchlichen Schlüsselgewalt aus. Als Folgerung von besonderer Wichtigkeit ergibt sich aus dem Gesagten, daß der Kirche unbeschränkte Macht zusteht, alle nach der Taufe begangenen Sünden zu vergeben.

a) Im Grunde haben wir es nicht einmal mit einer Folgerung zu thun, da die h. Schrift direct und ausdrücklich unsere Lehre ausspricht: Quodcumque solveris; — quaecumque solveritis; — quorum remiseritis peccata. — Dazu kommen die bekannten Parabeln (z. B. vom verlorenen Sohn, vom verlorenen Schaf) und das Verhalten unseres Herrn (der Sünderin, den Henkern, dem Schächer gegenüber)[4]); dann der Ausspruch des h. Johannes[5]), das Benehmen des h. Paulus dem Blutschänder gegenüber[6]), endlich die ganz allgemein lautenden Verheißungen des alten Bundes, die auf unbeschränkte Sündenvergebung wie in der alttestamentlichen, so erst recht in der neutestamentlichen Kirche hinweisen[7]).

Wenn laut den Worten Christi die Sünde wider den h. Geist nicht vergeben wird[8]), so hat das seinen Grund nicht in einer Beschränkung der kirchlichen Schlüsselgewalt, sondern in der Beschaffenheit des betreffenden Sünders, der, weil er der Gnade des h. Geistes beharrlich widerstrebt, so lange ohne Bekehrung und Verzeihung bleibt, als sein Widerstand andauert.

1) Matth. 28, 20; Joh. 14, 16. — 2) Vgl. Denz. n. 321.

3) Sess. 14. c. 1; sess. 23. c. 1. — 4) Luc. 15; 7, 47; 23, 34 u. 43.

5) Si confiteamur peccata nostra, fidelis est et iustus, ut remittat nobis peccata nostra. I Joh. 1, 9.

6) I Cor. 5; II Cor. 2.

7) Si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuntur. Is. 1, 18. Vgl. Ez. 18, 22; 33, 11.

8) Matth. 12, 31 f.

Aehnlich verhält es sich mit der Bemerkung des h. Paulus, daß eine Erneuerung durch Buße für denjenigen unmöglich sei, der trotz klarer Erkenntniß der Wahrheit und der Segnungen des Christenthums vom Glauben abfalle[1]). Freilich glauben einzelne Väter (Athanasius, Chrysostomus u. a.), der Apostel meine die Unmöglichkeit einer zweiten Taufe. Indessen nach dem Context geht der Sinn wohl ohne Frage dahin, daß für solche Apostaten, was die Erfahrung bestätigt, die Bekehrung äußerst schwer, moralisch unmöglich ist, eben weil auch sie der Gnade, durch ihre Schuld mehr oder weniger verblendet und verstockt, hartnäckig widerstreben. — Ebendeßwegen, fügt später der Apostel hinzu, hat für solche Sünder auch selbst das h. Opfer keine Frucht[2]). Denn wegen ihrer Apostasie ist ihre Theilnahme an der Opferfrucht ohnehin gering; die Gnaden aber, welche ihnen gleichwohl geboten werden, weisen sie von sich.

b) Die Väter (Cyprian, Pacian, Ambrosius, Augustinus, Chrysostomus u. a.) bekämpfen unter Bezugnahme auf die angeführten Schriftstellen die Irrlehre der Montanisten und Novatianer und bezeichnen dieselbe als grausam, gottlos, schriftwidrig, zur Verzweifelung führend u. s. w.

c) Die Kirche hat sich von jeher die Macht unbeschränkter Sündenvergebung beigelegt und schloß deßwegen die Novatianer als Häretiker von ihrer Gemeinschaft aus. Wenn die Synode von Pistoja behauptete, es sei eine ehrwürdige Praxis der alten Kirche gewesen, rückfällige Sünder selten oder nie mehr mehr zu absolviren, und die Versagung der Absolution und Communion, auch selbst auf dem Sterbebette, sei sehr geeignet, leichtsinnige Sünder in Schranken zu halten, so erklärte Pius VI., daß diese Behauptung irrig sei und dem can. 13 von Nicäa, sowie den Decreten der Päpste Innocenz I. und Coelestins I. widerspreche[3]).

Obgleich aber die Kirche sich ihrer unbeschränkten Absolutionsgewalt von Anfang an bewußt war, so machte sie von derselben ursprünglich zur Zeit des ersten Eifers und des hohen sittlichen Ernstes gewissen schweren Verbrechen gegenüber einen beschränkten Gebrauch. Alle diejenigen insbesondere, die sich einer der drei sog. Kapitalsünden (Götzendienst, Ehebruch und schwere Unzucht, Mord) schuldig gemacht, blieben bis tief ins 2. Jahrh. hinein zeitlebens von der Kirche ausgeschlossen und mußten

---

1) Hebr. 6, 4 f. — 2) Hebr. 10, 26.

3) Vgl. Denz. n. 1401. — Die Synode von Nicäa a. a. O. bezeichnet es als einen παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος, dessen Nachachtung sie einschärft, allen sterbenden Büßern die h. Wegzehrung (τελευταῖον ἐφόδιον) zu spenden. Vgl. Schwane I. S. 549.

durch subjective Buße bei Gott Verzeihung suchen. Hermas um die Mitte des 2. Jahrh. spricht sogar von einzelnen kirchlichen Lehrern, welche auch selbst diese subjective Buße für erfolglos und die betr. Sünder für rettungslos verloren ansahen. Indessen diese rigoristische Anschauung einzelner hielt sich nicht lange. Hermas selbst steht freilich im allgemeinen auf Seiten dieser Rigoristen, nichtsdestoweniger aber glaubt er, den Gefallenen, die angesichts der drohenden Verfolgung aufrichtig Buße thun, für diesmal, nicht freilich für die Zukunft, göttliche Verzeihung und Gnade zusichern zu können. Schon bald nach Hermas, wie Dionysius von Corinth, Tertullian, Clemens von Alex. bezeugen, war es allgemeine Ueberzeugung, daß für bußfertige Capitalsünder eine göttliche Verzeihung allerdings möglich sei. Die Kirche aber milderte ihre ursprüngliche Strenge, indem sie jenen Sündern nach entsprechender Buße, freilich meistens erst auf dem Sterbebette, die Reconciliation, d. h. Absolution pro foro interno et externo ertheilte und, wenigstens durchweg, auch die h. Communion. Nur einzelne africanische Bischöfe, wie Cyprian berichtet, beharrten bei der alten Strenge und versagten die kirchliche Absolution auch auf dem Sterbebette. Auf die Fürbitte der Martyrer und Confessoren (libelli pacis) hin wurde die Reconciliation auch schon früher gegeben und dasselbe war wohl bei gefährlicher Krankheit der Fall. Trat in letzterem Falle Wiedergenesung ein, so mußte die unterbrochene Buße fortgesetzt werden.

Im Laufe des 3. Jahrh. wurde die Praxis noch milder. Man wartete nicht mehr die Sterbestunde ab, sondern ertheilte die Reconciliation nach einer längern oder kürzern Bußzeit. Papst Calixtus (217—222) führte diese Praxis für die Unzüchtigen[1]), Papst Cornelius (251—253) auch für diejenigen ein, welche zum Götzendienst abgefallen waren. Die Synode von Ancyra (314) gewährte endlich auch den Mördern Lossprechung, freilich erst auf dem Sterbebette, bis dann etwa 50 Jahre später, zur Zeit des h. Basilius, auch sie nach einer angemessenen Bußzeit Reconciliation erhielten. Der alte Rigorismus, Capitalsündern zeitlebens die Absolution zu versagen, erhielt sich noch längere Zeit in Spanien, wie aus den Canones der Synode von Elvira (um 300) hervorgeht.

Uebrigens galt der Grundsatz: Poenitentia una est, d. h. Capitalsünder wurden zur öffentlichen Buße nur einmal zugelassen, theils um sie empfindlicher zu strafen, theils um dem Institute der öffentlichen Buße seinen eindrucksvollen Character zu wahren. Rückfälligen Capitalsündern blieben also kirchliche Buße und Absolution versagt und sie

---

1) Tertullian als Montanist polemisirt gegen das betr. Edict des Papstes: Audio etiam edictum esse propositum et quidem peremptorium. Pontifex sc. maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto. De pudic. c. 1.

mußten durch Privatbuße bei Gott Verzeihung suchen. Und dieselbe Behandlung erfuhren diejenigen Capitalsünder, welche ihre Bekehrung bis zum Sterbebette verschoben. Doch trat auch in dieser Hinsicht nach einiger Zeit eine Milderung ein. Durch Papst Siricius (384—99) wurde den zuerst genannten auf dem Sterbebette die Reconciliation zugestanden, für die zuletzt genannten gestattete sie Innocenz I. (401—417)[1]).

§. 15.

Das Bußsacrament und seine Bestandtheile im allgemeinen; die Reue im besondern.

1. Indem Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern die Macht übertrug, zu binden und zu lösen, stellte er es selbstredend nicht in ihr Belieben, willkürlich von dieser Macht Gebrauch zu machen; sondern als seine Diener und Stellvertreter und im Interesse der Seelen konnten und sollten sie nur auf Grund sorgfältiger Prüfung der Personen und der Sachlage ihre Entscheidung treffen. Die Ausübung der Binde- und Lösegewalt sollte mithin in Form einer richterlichen Thätigkeit (actus iudicialis) sich vollziehen; denn Prüfung des Thatbestandes, der Personen und ihrer Schuld, sowie ein entsprechendes Urtheil auf Grund dieser Prüfung, sind richterliche Thätigkeiten.

Es ergibt sich also schon hier, daß es in der Kirche ein Sacrament der Buße gibt. Vollmacht und Auftrag der Sündenvergebung sind ja den Aposteln von Christus selbst übertragen; die Wirkung besteht in wahrer Sündentilgung, womit innere Gnade verbunden ist[2]). Das äußere Zeichen aber ist das Bußgericht, in welchem der kirchliche Minister als Richter, der Sünder als Schuldige, Ankläger und Zeuge, zugleich auch (durch seine Reue) als sein eigener Anwalt zusammenwirken. Die genauere Bestimmung des äußern Zeichens wird sich aus der weitern Darstellung als Resultat ergeben. Indeß läßt sich schon hier erkennen, daß dasjenige, was der Sünder leistet, die Ma-

---

1) Zu unserer Darstellung sind, abgesehen von Morinus, Comment. historicus de disciplina u. s. w. Antw. 1682, zu vergleichen Funk, Kirchengesch. Abh. I. S. 155 ff. Padb. 1897 und Lehrb. der Kirchengesch. S. 58 ff. 3. Aufl. Padb. 1898, auch Schwane I. S. 447 ff.; II. S. 833 ff.

2) Vgl. Grundz. III. S. 105 ff.

terie, die abschließende Sentenz des kirchlichen Richters aber die Form ausmacht.

Was nun die Mitwirkung des bußfertigen Sünders anbetrifft, so unterscheidet das Tridentinum drei Bestandtheile der Buße (partes poenitentiae): Reue, Beichte und Genugthuung[1]), die wir der Reihe nach besprechen müssen.

2. Die Reue (contritio) wird vom Tridentinum also definirt: Animi dolor ac detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de cetero[2]).

Die Reue hat somit ihren Sitz im Willen, sie setzt aber die Erkenntniß der Häßlichkeit der Sünde voraus. Diese Erkenntniß erzeugt im Willen eine Bewegung des Abscheues (detestatio) gegen dasjenige, was man als häßlich (seiner Natur und seinen Folgen nach) erkannt hat. Handelt es sich um wirklich vollbrachte Sünde, dann entwickelt sich gleichzeitig aus dem Abscheu Schmerz (dolor), wenigstens bei Wesen, die des Schmerzes fähig sind. Denn der Gedanke, daß das Abscheuliche in Wirklichkeit geschehen, erfüllt mit Trauer. Auch die Sünden anderer können mithin Gegenstand des Abscheus und des Schmerzes sein. Beziehen sich Schmerz und Abscheu auf die eigene, persönliche Sünde, dann haben wir die eigentliche Reue. — Der gute Vorsatz ist naturnothwendig innerlich und einschließlich mit der Reue selbst gegeben (propositum implicitum). Selbstredend kann derselbe auch noch eigens und ausdrücklich gefaßt werden (prop. explicitum), wie auch die Reue eine förmliche und ausdrückliche (contritio explicita), aber auch eine einschließliche (contr. implicita) sein kann, wenn die Gesinnungen derselben in einer andern Tugend (der Liebe) eingeschlossen sind.

Reue im angegebenen Sinne ist nothwendige Voraussetzung der Sündenvergebung. Der Sünder soll ja zum Empfang der Rechtfertigung entsprechend mitwirken; er soll sich für die Nachlassung der Sünde und die Mittheilung der Gnade durch subjective Bekehrung, durch möglichst vollkommene Lossagung von der Sünde disponiren[3]). Eine vollkommene, nicht bloß äußere, sondern auch innere Lossagung von der Sünde ist aber ohne schmerzliche Mißbilligung der begangenen Sünden, d. h. ohne wahre, innere Herzensreue gar nicht möglich. — Reue als Vorbedingung der Sündenvergebung fordert deßwegen auch die h. Schrift[4]); und daß sie wahre, innere Herzensreue,

1) a. a. O. c. 3. u. can. 4. — 2) a. a. O. c. 4.
3) Vgl. Grundz. III. S. 98 ff.
4) Nisi poenitentiam habueritis, omnes similiter peribitis. Luc.

Schmerz und Zerknirschung der Seele fordert, ist zweifellos[1]. — Eine solche Reue hat auch die Kirche von jeher gefordert, wie ihre Bußdisciplin und der Ausspruch des Tridentinums bezeugen[2].

Die Reue ist also mehr, als die bloßen Gewissensschrecken (terrores conscientiae) der Reformatoren. Gewissensangst kann zwar zur Reue führen, kann aber auch ohne wahre Reue sein. Auch nicht jedwede Veränderung des bisherigen Lebens (nova vita) macht schon die Reue oder gar die beste Reue aus, wie die kirchlich censurirte These Luthers wollte[3]. Es gilt dies nur von einer Lebensänderung, die wahre Sinnesänderung (μετάνοια) in sich schließt; erst sie schließt auch die Reue, d. h. schmerzliche Mißbilligung der begangenen Sünden naturnothwendig in sich.

3. Aus der Natur und dem Zwecke der Reue ergeben sich von selbst vier wesentliche Eigenschaften derselben.

a) Jede wahre Reue ist innerlich (interna), d. h. ein Act des Willens. Weil nämlich der Wille der eigentliche Urheber der Sünde ist, so ist es wesentlich seine Sache, sich von der Sünde loszusagen. Eine Mitbetheiligung des niedern, sinnlichen Begehrens ist zwar gut und wünschenswerth, aber nicht nothwendig. Auch steht das niedere Begehren nur unvollkommen unter dem Einfluß des höhern, wozu kommt, daß die näherliegenden sinnlichen Dinge einen größern Einfluß auf die sinnliche Seite haben, als die höhern, übersinnlichen.

b) Die Reue muß allgemein (universalis) sein, d. h. sie muß sich wenigstens auf alle Todsünden erstrecken. Denn erst dann wendet sich der Wille, so viel an ihm liegt, wieder zu Gott hin, wenn er überhaupt verabscheut, was ihn von Gott trennt, und das thut jede Todsünde.

Der Sünder kann dann in mehreren aufeinanderfolgenden Acten jede einzelne Todsünde ausdrücklich bereuen; es genügt aber, dieses einschließlich in Einem Acte zu thun, wenn das Motiv der Reue wegen seiner

---

13, 3. — Poenitentiam agite — in remissionem peccatorum vestrorum. Apg. 2, 38.

1) Nunc gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam. — Quae enim secundum Deum tristitia est, poenitentiam in salutem stabilem operatur. II Cor. 7, 9 f. Vgl. Joel 2, 12 f.; Job 42, 6; Matth. 11, 21.

2) Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius. a. a. O. c. 4.

3) Denz. n. 631.

Allgemeinheit (Trennung von Gott, ewige Strafe) den Willen überhaupt von aller und jeder Todsünde wirksam abwendet. — Die läßlichen Sünden brauchen nicht nothwendig mitbereut zu werden, weil mit ihnen keine Trennung von Gott gegeben ist. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß zur Verzeihung derselben Reue unerläßlich ist.

c) Die Reue muß über alles groß sein, d. h. man muß die Sünde, als Trennung von Gott und als schwere Beleidigung Gottes, mehr verabscheuen, als alles andere Uebel dieser Welt. Denn erst dann hat der Wille, so viel an ihm liegt, sich wieder in das richtige Verhältniß zu Gott gesetzt. Die Reue hat aber diese Beschaffenheit, wenn sie der Werthschätzung nach über alles groß (appretiative summa) ist, d. h. wenn der Verstand die Todsünde für das größte Uebel ansieht und der Wille sie ernst und aufrichtig als das größte Uebel verabscheut und fürchtet, so daß der Mensch bereit ist, gegebenen Falls lieber alles andere Uebel zu erdulden und alle anderen Güter zu verlieren, als sich von Gott zu trennen.

Daß der Reueschmerz auch dem Grade, der Lebhaftigkeit des geistigen und sinnlichen Affectes nach größer sei, als der Schmerz über jedes andere Uebel (intensive summa), ist nicht erforderlich, im allgemeinen auch nicht möglich, zumal beim sinnlichen Affecte. Daß es gut und wünschenswerth ist, die Sünde auch dem Affecte nach möglichst vollkommen zu bereuen, ist selbstverständlich.

d) Die Reue muß übernatürlich sein, da sie ja auf das übernatürliche Leben vorbereiten und dasselbe anbahnen soll. Sie wird aber übernatürlich einmal durch die übernatürliche Gnade, sodann durch ein übernatürliches Motiv. Letzteres ist ja vor allem für die Art und den eigenthümlichen Character einer sittlichen Handlung bestimmend.

§. 16.

Fortsetzung. Vollkommene und unvollkommene Reue.

1. Von der Vollkommenheit des Motivs hängt die Vollkommenheit der Reue ab. Das Tridentinum a. a. O. unterscheidet die contritio perfecta (contritio schlechthin) von der contr. imperfecta (attritio) und bezeichnet als Motiv der erstern die caritas, während es als gewöhnliche Quelle der letztern andere übernatürliche Motive (Häßlichkeit der Sünde, Furcht vor der

ewigen Strafe) namhaft macht. Zum richtigen Verständniß zunächst der vollkommenen Reue haben wir demnach den Begriff der caritas genauer zu bestimmen.

Unter Liebe (amor, der auf Naturnothwendigkeit, dilectio, die auf Freiheit beruht) verstehen wir im allgemeinen das Wohlgefallen (complacentia) an einem erkannten Gute. Mit diesem Wohlgefallen verbindet sich dann naturgemäß ein Streben (motus, desiderium) nach dem Besitze jenes Gutes; der Besitz selbst erzeugt Ruhe und Freude (quies. gaudium) [1].

Die Liebe kann dann von doppelter Art sein. Man kann eine Person lieben, weil sie in sich selbst gut, aber auch, weil sie für uns gut, nützlich, werthvoll ist. Im erstern Falle gefällt sie uns ihrer selbst, im letztern aber unseretwegen. Die erstere Liebe heißt Liebe des Wohlwollens (amor benevolentiae), bez., wo sie gegenseitig ist, Liebe der Freundschaft (amor amicitiae); die letztere heißt begehrliche Liebe (amor spei seu concupiscentiae).

Die erstere Liebe heißt Liebe des Wohlwollens, weil sie uns antreibt, dem Geliebten uneigennützig Gutes zu erweisen, damit es ihm wohlergehe. Die begehrliche Liebe hingegen erstrebt das eigene Wohlergehen. Wenn sie dem Geliebten Gutes erweist, so denkt sie an den eigenen Vortheil; wenn sie nach der Vereinigung mit ihm trachtet, so erwartet sie von dieser Vereinigung Gutes für sich selbst. Freilich schließt auch die wohlwollende Liebe ein Begehren (desiderium amati) in sich, aber dieses Begehren ist vom Wohlwollen für den Geliebten eingegeben. Der Liebende verlangt nach ihm, um ihm, mit ihm vereinigt, desto mehr Gutes, Wohlwollen, Verehrung zu erweisen und so wo möglich sein Glück zu steigern. Zwar erwächst auch dem Liebenden selbst aus der Bethätigung seiner Liebe Wonne, denn das Wohlergehen des Geliebten ist ja gerade sein Wunsch und seine Freude. Aber dieser eigene Genuß ist nicht die eigentliche Triebfeder und das eigentliche Ziel der Freundschaftsliebe, sondern naturgemäße Folge [2]).

Auch unsere Liebe Gott gegenüber hat naturgemäß eine doppelte Gestalt. Sie erscheint einmal als amor spei seu concupiscentiae, sofern wir Gott lieben, weil er gut für uns ist, wegen der Seligkeit nämlich, die wir von ihm erwarten; sodann als amor benevolentiae, sofern wir ihn lieben, weil er in sich selbst das höchste Gut ist. Und gerade diese uneigennützige, wohlwollende Gottesliebe, wenn sie zugleich aus der übernatürlichen Gnade hervorgeht, wird caritas genant [3]), die dann eine

1) S. 1. 2. q. 26 a. 2. — 2) S. l. c. a. 4.

3) An sich bezeichnet caritas einen besonders hohen Grad der Liebe und Werthschätzung.

perfecta oder imperfecta (initialis) sein kann. Sie ist perfecta, wenn wir Gott um seiner selbst willen über alles lieben, so daß wir fest entschlossen sind, lieber alles andere, als ihn zu verlieren. Sie ist imperfecta, wenn wir Gott zwar seiner selbst wegen lieben, nicht aber über alles.

Auch die dankbare Liebe (amor gratitudinis) kann sich zur eigentlichen caritas gestalten. Lieben wir Gott bloß wegen seiner Wohlthaten, so ist diese Liebe begehrlich. Gehen wir aber von der Betrachtung dieser Wohlthaten zur Betrachtung jener relativen Eigenschaften (Güte, Liebe, Barmherzigkeit) über, welche Quellen dieser Wohlthaten sind, und lieben wir dann Gott um dieser Eigenschaften willen, die mit ihm selbst identisch sind, über alles, dann ist auch diese Liebe caritas perfecta. — Es leuchtet ein, daß die Betrachtung der göttlichen Wohlthaten ein leichter und empfehlenswerther Weg ist, um zur caritas zu gelangen.

Einzelne Theologen, z. B. Fenelon, betonten die uneigennützige Liebe einseitig und lehrten, es gebe einen Zustand der Vollkommenheit, in welchem der Mensch, gleichgültig gegen sein Seelenheil, die begehrliche Liebe vollständig abstreifen könne. Diese Ansicht ist natur- und glaubenswidrig, da die christliche Hoffnung eine dauernde christliche Pflicht ist. — Etwas früher behauptete der Spanier Molinos sogar, es sei pflichtmäßig, Gott bloß um seiner selbst willen zu lieben, ohne Rücksicht auf Lohn. Die kirchliche Verwerfung derartiger Lehrsätze kann nicht befremden [1]).

Umgekehrt betonten der italienische Jesuit Bolgeni und Bischof Bossuet einseitig den amor concupiscentiae. Der erstere behauptete nämlich, alle Gottesliebe sei wesentlich begehrliche Liebe, die vollkommen oder unvollkommen sei, jenachdem Gott über alles oder nicht über alles geliebt werde. Bossuet aber ging insofern zu weit, als er behauptete, mit jedem Acte der caritas müsse nothwendig auch die Hoffnung, die Rücksicht auf die eigene Seligkeit verbunden sein. Denn weßhalb sollte es unmöglich sein, sich in einem vorübergehenden Acte lediglich durch das Motiv der caritas bestimmen zu lassen? Die meisten Theologen behaupten sogar im Anschluß an Röm. 9, 3, daß ein Act sog. heroischer Gottesliebe nicht bloß möglich, sondern auch statthaft sei. Derselbe besteht in der Bereitwilligkeit, aus Liebe zu Gott und zu seiner größern Ehre, wenn es Gott gestatten sollte, Höllenpein zu erdulden und, nicht zwar auf Gottes Gnade und Liebe, wohl aber auf die übrigen Freuden der Seligkeit zu verzichten.

1) Denz. n. 1094, 1099, 1193 ff.

Der vollkommenen caritas entspricht der timor filialis. Derselbe fürchtet die Sünde deßwegen über alles, weil sie ein gegen Gott selbst gerichtetes Uebel ist, der um seiner selbst willen über alles geliebt zu werden verdient. Dem amor concupiscentiae aber entspricht der timor servilis, der das eigene Uebel, die Strafe, also den Verlust Gottes fürchtet, sofern Gott für uns ein Gut ist. — Ist diese Furcht so geartet, daß sie die Sünde selbst wahrhaft verabscheuen läßt und uns nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich von ihr abkehrt, so haben wir den timor simpliciter servilis. Ist aber die Furcht so geartet, daß der Mensch die Sünde aus Furcht bloß äußerlich einstellt, ohne sie innerlich zu verabscheuen, so daß er sie begehen würde, wenn nicht die Strafe wäre, so haben wir den sog. timor serviliter servilis.

2. Mit der caritas perfecta ist nun die contritio (perfecta) gegeben, so zwar, daß erstere Motiv der letzteren ist. Bereuen wir die Sünde deßwegen über alles, weil sie eine Beleidigung Gottes ist, den wir um seiner selbst willen über alles lieben, so ist die Reue vollkommen.

Die eigenthümliche Wirkung dieser vollkommenen Reue besteht nach kirchlicher Lehre darin, daß sie in Verbindung mit dem votum sacramenti den Sünder sofort rechtfertigt.

a) Laut dem Tridentinum ist die Reue bisweilen auf Grund der caritas vollkommen und rechtfertigt dann, freilich nicht ohne das in ihr enthaltene votum sacramenti, schon vor dem wirklichen Empfang des Bußsacramentes [1]).

Allerdings dürfte unsere Lehre trotz dieser kirchlichen Erklärung nur als sententia fidei proxima oder fide certa anzusehen sein, weil das Tridentinum anscheinend nicht intendirte, ein förmliches Dogma zu statuiren [2]). Dabei muß freilich die Haltung des ordentlichen Lehramtes

---

1) Docet praeterea (s. synodus), etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum (poenitentiae) actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam. Sess. 14. c. 4.

2) Laut Pallavicini (l. 12. c. 10. n. 27) lag dem Concil ein Canon vor, der jeden Vertheidiger der gegentheiligen Lehre mit dem Banne belegte. Jedoch mit Rücksicht auf einzelne Theologen, z. B. Cajetan, welche die gegentheilige Lehre vertraten, nahm die Synode von diesem Canon Abstand.

und der Glaube der Gesammtkirche berücksichtigt werden, da schon Bellarmin von unserer Lehre sagt: Universa ecclesia credit[1]).

b) Dazu kommen die zahlreichen Aussprüche der h. Schrift, welche ganz allgemein und emphatisch der Liebe sündentilgende Kraft zuschreiben[2]); sodann die identische Lehre der Väter[3]); endlich die theologische Erwägung, daß die Kraft der vollkommenen Liebe im neuen Bunde nicht geringer sein dürfte, als im alten.

Die vollkommene Reue rechtfertigt aber, wie das Tridentinum sagt, nicht ohne das votum sacramenti. Demgemäß verwarf die Kirche die Lehre der Wiclefiten und des Petrus von Osma, welche der vollkommenen Reue unabhängig von der sacramentalen Beichte die Sündenvergebung zuschrieben[4]).

Der Empfang des Bußsacramentes ist eben für alle diejenigen kraft göttlicher Anordnung pflichtmäßig, die nach der Taufe schwer gesündigt haben. Und von dieser Pflicht dispensirt Gott aus weisen Gründen auch diejenigen nicht, denen er in Anbetracht ihrer Reue schon vor der Absolution verzieh. Diese Pflicht bleibt also für sie bestehen, bis sie derselben genügt haben. Uebrigens ist der Wille, dieser göttlichen Anordnung zu entsprechen, wie das Tridentinum sagt, mit der vollkommenen Reue, wenigstens einschließlich, von selbst gegeben, weil eben die caritas als die plenitudo legis, die Erfüllung des ganzen Gesetzes in sich schließt. Und gerade deßwegen verzeiht Gott, weil er den Pönitenten entschlossen sieht, das göttliche Gebot überhaupt, also auch das Beichtgebot, zu erfüllen.

Was aber Gott bestimmt, die nachträgliche Beichte zu verlangen, dürfte einerseits die Rücksicht auf den Sünder sein, dem Gott weitere Gnaden zugedacht hat und der sich hinsichtlich seiner Reue täuschen kann, andererseits die Rücksicht auf die Kirche, damit ihre, der Stellvertreterin Christi, Vollmacht möglichst allseitig gewahrt und anerkannt bleibe.

Auch ist die bezügliche Thätigkeit der Kirche keine leere Ceremonie,

---

1) De poenit. l. 2. c. 13.

2) Caritas operit multitudinem peccatorum. I Petr. 4, 8. Vgl. Luc. 7, 47; Joh. 14, 21 u. 23; I Joh. 4, 16; Sprüchw. 8, 17; 10, 12.

3) Sola caritas exstinguit delicta. Augustinus, Tr. I in I Joh. — Sicut ignis in silvam ingressus omnia purgare solet, sic dilectionis fervor, quocumque inciderit, omnia tollit et exscindit, quae divino semini nocere possint et terram mundam efficit ad excipienda semina. Ubi caritas est, omnia sublata sunt mala. Chrysostomus, Hom. 7. in II Tim. n. 3.

4) Peccata mortalia quantum ad culpam et poenam alterius saeculi delentur per solam cordis contritionem sine ordine ad claves. Denz n. 610. Vgl. n. 564.

keine bloße Declaration der bereits erfolgten Sündenvergebung. Die Kirche hält ein wirkliches Gericht über den Sünder, sie prüft und urtheilt ganz selbstständig; denn daß die höhere göttliche Instanz bereits begnadigt hat, ist niemanden mit Sicherheit bekannt. Die Kirche bindet durch Auflegung der Buße und löst, indem sie in richterlicher Bestätigung des göttlichen Urtheils den Sünder auch ihrerseits losspricht. Endlich ist die Absolution nicht einmal bloße richterliche Bestätigung, sondern sie erweitert überdies die Wirkungen des göttlichen Urtheils, indem sie einmal einen weitern Nachlaß zeitlicher Strafen herbeiführt, sodann durch Vermehrung der Gnade noch kräftiger der frühern Sünde und ihren Folgen entgegenwirkt und den Frieden mit Gott noch mehr befestigt[1]).

3. Nicht wenige ältere Scholastiker[2]) verlangen auch zum Empfange des Bußsacramentes die vollkommene Reue. Denn der Priester sei zwar Seelenarzt, aber Todte könne er nicht zum Leben erwecken. Auf Grund der vollkommenen Reue bewirke also Gott selbst unmittelbar die Rechtfertigung, und diese sei folglich nicht Wirkung der Absolution, sondern gehe ihr voraus[3]).

Diese Anschauung unterscheidet sich immerhin von der kirchlich verworfenen Lehre Luthers, daß die priesterliche Absolution gar kein richterlicher Act, sondern in sich wirkungslos, eine bloße Ankündigung der bereits erfolgten Verzeihung sei[4]). Sie unterscheidet sich auch von der Lehre des Bajus, laut welcher die Rechtfertigung bereits vor dem Sacramente auf Grund der vollkommenen Liebe eintritt, welche Gott der Seele einflößt. Der Zweck des Sacramentes geht nach Bajus einmal dahin, die erfolgte Rechtfertigung anzukündigen, sodann von der Strafe zu befreien, da letztere nur im Nothfalle und beim Martyrium schon durch die vollkommene Liebe und Reue allein getilgt wird[5]). Nach jenen scholastischen Theologen übt der Priester wenigstens insofern richterliche Thätigkeit aus, als er auf Grund der Anklage prüft, urtheilt und eine entsprechende Buße verhängt. Außerdem lehren diese Theologen in wesentlicher Uebereinstimmung, daß kraft der Absolution die gratia se-

---

1) Mit Recht wurde deßwegen Wiclef's Satz verworfen: Si homo fuerit debite contritus, omnis confessio exterior est sibi superflua et inutilis. Denz. n. 483.

2) Petrus Lombardus, Anselm, Wilh. von Auxerre, Alex. von Hales, Bonaventura u. a.

3) Vgl. v. Schäzler, Wirksamkeit der Sacramente. §. 13–15.

4) Vgl. Trid. sess. 14. can. 3 u. 9.

5) Vgl. Denz. n. 923; 936–39.

cunda ertheilt und auch die Strafe (sei es die ewige oder doch ein Theil der zeitlichen) nachgelassen werde[1]).

Die Lehre, daß zum Bußsacramente vollkommene Reue erforderlich sei, kann nicht häretisch genannt werden; sie fand auf dem Tridentinum selbst noch einzelne Vertreter[2]). Das Concil enthielt sich einer förmlichen Entscheidung und erklärte in weiser Zurückhaltung, daß die unvollkommene Reue für den Empfang der sacramentalen Gnade heilsam disponire[3]); daß sie proxime disponire, d. h. hinreiche (sufficere), sagt die Synode nicht, und zwar geflissentlich[4]). Und so erklärt es sich, daß auch selbst vereinzelte nachtridentinische Theologen, z. B. Joh. Medina, für jene Nothwendigkeit der vollkommenen Reue eintreten.

Gleichwohl ist die Sentenz, welche die Nothwendigkeit der vollkommenen Reue zum Empfange des Bußsacramentes bestreitet, als fidei proxima anzusehen und die entgegengesetzte ebendeßwegen als erronea, wenn nicht, zumal in unsern Tagen, als haeresi proxima. Denn sie läßt sich mit der Gesammtlehre der Kirche vernünftigerweise nicht mehr vereinigen.

a) Sie beschränkt nämlich die richterliche Thätigkeit des Priesters in einer Weise, daß die vorhin erwähnten tridentinischen Canones (potestas remittendi peccata; actus iudicialis) schwerlich zu ihrem Rechte kommen.

b) Wäre zum Empfang des Sacramentes die vollkommene Reue regelmäßig erforderlich, dann könnte das Tridentinum schwerlich sagen, daß die Reue vor dem Empfange des Sacramentes aliquando vollkommen sei und dann sofort rechtfertige. Die vollkommene Reue würde dann ja immer vorhanden sein und auch immer die bezeichnete Wirkung haben müssen.

c) Weiterhin sagt das Prooem. der sess. 7 von den Sacra-

---

1) Auch selbst den Eintritt der vollkommenen Reue führen einzelne der genannten Theologen (z. B. Alex. von Hales) unter Umständen auf die Beichte zurück. Ist die contritio, so lehren sie, nicht schon vorhanden, dann bewirken die Selbstanklage, insbesondere die der Absolution vorausgehenden priesterlichen Ermahnungen und Gebete, daß aus dem attritus ein contritus wird, ein Fall übrigens, der in Wirklichkeit nur selten eintreten dürfte. Spätere Theologen betrachten deßwegen mit Recht die Hinüberführung der attritio zur contritio in dem Sinn als eine Wirkung der Absolution, als in Kraft der Lossprechung die caritas eingegossen wird, welche die Wurzel der contritio ist. Vgl. v. Schäzler a. a. O. § 15 u. 16.

2) Vgl. Pallavicini, l. 12. c. 10. n. 26. — 3) sess. 14. c. 4.

4) Pallavicini a. a. O.

menten: Per quae omnis iustitia vera vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur. Folglich geht die Rechtfertigung als Frucht der vollkommenen Reue keineswegs immer dem Sacramente voraus, sondern ist durchweg als Wirkung desselben anzusehen.

d) Endlich verwirft die Kirche den Satz des Bajus, daß der absolvirende Priester nur den Reatus der Strafe aufhebe, die Rechtfertigung [1]) selbst aber durch Einflößung der (actuellen) Gnade bereits vorher unmittelbar durch Gott bewirkt werde [2]). Hieraus folgt, daß wenigstens häufig die Rechtfertigung erst durch die Absolution zu Stande kommt, also ohne vorgängige vollkommene Reue.

4. Wenn es fidei proximum ist, daß die vollkommene Reue schon vor dem Sacramente rechtfertigt und daß zum gültigen Empfange des Sacramentes die vollkommene Reue nicht erforderlich ist, dann dürfte auch die Conclusio als fidei proxima anzusehen sein, daß zum gültigen Empfange des Sacramentes eine Reue genüge, bei welcher nicht die caritas, sondern ein anderes, von ihr verschiedenes übernatürliches Motiv uns in entscheidender Weise bestimmt, die Sünde mehr als alles andere Uebel zu verabscheuen. Und eine solche Reue nennen wir im Unterschiede von der vollkommenen unvollkommen (attritio). Was also die contritio cum voto sacramenti leistet, das leistet die attritio mit dem wirklichen Empfange desselben.

5. Schwierig und strittig aber ist die Frage, welches übernatürliche Motiv erforderlich ist, damit die Attrition zum gültigen Empfange hinreicht; denn eine maßgebende kirchliche Entscheidung liegt nicht vor. — Es dürfte zweckmäßig sein, diejenigen Sätze vorauszuschicken, welche dogmatisch gewiß oder geradezu Dogma sind.

a) Als fidei proximum ist der schon erwähnte Satz anzuzusehen, daß es überhaupt eine zum gültigen Empfange des Sacramentes hinreichende unvollkommene Reue gibt.

b) Die Kirche erklärt, daß es eine Furcht vor der Hölle und den Strafen gibt, die auch innerlich von der Sünde ab-

1) Dieselbe besteht nach Bajus im Acte der vollkommenen Liebe, die den Willen einschließt, das ganze Gesetz zu erfüllen. Vgl. Scheeben im neuen Kirchenlexicon. I. S. 1861 f.

2) Denz. n. 938. Vgl. n. 936.

wendet, die in sich gut, nützlich, übernatürlich und heilsam zum Empfang der Rechtfertigung und Liebe ist. Die gegentheilige Behauptung Luthers und der Jansenisten[1]) sei falsch, verwegen und widerspreche dem Tridentinum[2]), sowie der einstimmigen Lehre der Väter, insbesondere des h. Augustin[3]). Nehmen wir das Wort Christi hinzu, der uns ermahnt, die Hölle zu fürchten[4]), so haben wir es ebenfalls mindestens als fidei proximum anzusehen, daß es eine Furcht vor der Strafe gibt, die auch innerlich von der Sünde abwendet, die gut und nützlich ist und mit Hülfe der Gnade zu einem übernatürlichen heilsamen Tugendacte sich gestaltet.

c) Als eigentliches Dogma aber, und zwar auf Grund der klaren Entscheidung des Tridentinums, ist die weitere Lehre anzusehen, daß jene unvollkommene Reue, die aus der Betrachtung der Häßlichkeit der Sünde[5]), oder aus Furcht vor der Hölle und der Strafe[6]) gewöhnlich entspringt, falls sie den Willen zu sündigen ausschließt und mit der Hoffnung auf Verzeihung verbunden ist, keineswegs den Men-

---

1) Dieselben kannten anscheinend keine andere Furcht, als den timor serviliter servilis, der den Menschen nicht innerlich bekehrt, sondern nur äußerlich von der Sünde abschreckt, und erklärten demnach ganz allgemein jede Furcht vor der Hölle und den Strafen für unnütz und werthlos, da sie den sündigen Willen und die Sünde bestehen lasse und den Menschen zum Heuchler mache.

2) Alexander VIII. verwarf die These: Timor gehennae non est supernaturalis; Clemens XI. u. a. den Satz: Qui a malo non abstinet nisi timore poenae, illud committit in corde suo et iam est reus coram Deo. Denz. n. 1171; 1275—1281. Vgl. die Erklärung Pius VI, Denz. n. 1388 und auf folgender Seite Trid. sess 14. c. 4. nebst can. 5.

3) Derselbe sagt z. B. (Tr. 9 in I Joh.): Opus esse, ut intret timor primo, per quem veniat caritas; timor medicamentum, caritas sanitas.

4) Matth. 10, 28.

5) Selbstredend denkt die Synode an übernatürliche Motive. Es handelt sich also nicht um jene Häßlichkeit der Sünde, die uns schon unsere Vernunft, sondern namentlich um jene, die uns der Glaube lehrt.

6) Da das Tridentinum gehenna und poenae unterscheidet, so sind mit letztern jedenfalls zeitliche Strafen gemeint. Selbstredend muß auch die Furcht vor diesen eine übernatürliche sein. Man muß also in ihnen Gott als den Herrn und Wächter der übernatürlichen Ordnung fürchten, der mit zeitlicher Strafe beginnt, um mit ewiger fortzusetzen, falls keine Bekehrung erfolgt. Vgl. Suarez, De poenit. Disp. 5. sect. 2. n. 15.

schen zum Heuchler und zum größern Sünder macht, sondern ein Geschenk der Gnade ist und den Sünder auf den Empfang der Rechtfertigung im Bußsacramente vorbereitet[1]).

Wenn es nun dogmatisch feststeht, daß es eine Attrition gibt, welche zum Empfang des Bußsacramentes überhaupt genügt; und wenn es weiterhin dogmatisch feststeht, daß die vom Tridentinum soeben beschriebene Reue auf den Empfang des Sacramentes heilsam vorbereitet, so folgt noch nicht, daß wir in der vom Tridentinum beschriebenen jene Attrition vor uns haben, die thatsächlich zum Empfange des Sacramentes hinlänglich ist. Die Synode drückt sich auch hier absichtlich unbestimmt aus und sagt von der Reue, die sie beschreibt: Disponit, nicht aber sufficit (proxime disponit). Ob also zu den von der Synode genannten Motiven noch weitere, bez. vollkommenere hinzutreten müssen oder nicht, ist eine offene Frage. Zwei Ansichten, die vielleicht mehr dem Wortlaute, als der Sache nach verschieden sind, stehen sich in dieser Hinsicht gegenüber.

Von Melchior Canus an lehren sehr viele nachtridentinische Theologen, die Furcht vor der Hölle, wenn sie mit Hülfe der Gnade den Willen von der Sünde abwende, sei hinlängliches Motiv der sacramentalen Reue; eine Mitbethätigung der Liebe sei nicht erforderlich[2]).

Wohl die größere Mehrheit der Theologen ist jedoch der Ansicht, daß sich mit der Furcht irgend eine Regung der Liebe, wenigstens der begehrlichen, verbinden müsse.

Viele derselben verlangen dann die caritas initialis (imperfecta), d. h.

---

1) Illam vero contritionem imperfectam, quae attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat cum spe veniae, (s. synodus) declarat, non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse et Spiritus s. impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adiutus viam sibi ad iustitiam parat. Et quamvis sine sacramento poenitentiae per se ad iustificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit. Sess. 14. c. 4. cf. can. 5.

2) So lehren z. B. Suarez, Becanus, Sanchez. — Alexander VII. im 17. Jahrh. sagt von dieser Ansicht sogar: Hodie inter scholasticos communior videtur. Denz. n. 1017. — Es legt sich die Vermuthung nah, daß die Opposition gegen Luther, der die Furcht herabsetzte, und gegen Bajus, der die vollkommene Liebe einseitig betonte, auf die Formulirung dieser Lehre Einfluß gehabt habe. Vgl. v. Schäzler, §. 23.

jene Liebe, die Gott zwar schon um seiner selbst willen liebt, aber noch nicht super omnia[1]. Sehr viele aber[2], in unsern Tagen wohl die meisten[3], sind der Ansicht, daß der initialis amor concupiscentiae seu spei, d. h. ein ausdrücklicher oder einschließlicher Act der anfänglichen begehrlichen Liebe nothwendig, aber auch hinreichend sei.

Die Theologen, welche irgend eine Mitwirkung der Liebe fordern, entwickeln folgende Beweisführung.

a) Das Tridentinum (sess. 6. c. 6) führt unter den Vorbereitungsacten auf die Taufe auch die anfängliche Liebe auf: Deum tamquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt[4]. Folglich, schließt man, dürfte es bei der Rechtfertigung durch das Bußsacrament sich ebenso verhalten. — Daß aber das Concil von Vorbereitungsacten auf die Taufe redet, bemerken wir einer neuern Einrede gegenüber[5], erhellt daraus, daß die Synode doch in erster Linie jenen Rechtfertigungsprozeß im Auge hat, der im Sacramente, als dem ordentlichen Mittel der Rechtfertigung, seinen Abschluß findet. Außerdem sagt das Concil ausdrücklich, daß die fraglichen Acte zu jener Reue führen, die vor der Taufe zu erwecken sei. Und endlich führt dieselbe Synode

1) So die meisten vortridentinischen Theologen (vgl. Deharbe, Die vollkommene Liebe Gottes. Regensb. 1856. S. 222 ff.; v. Schäzler, §. 23; Simar, Dogmatik. II. S. 752 f. II. Aufl.), auch viele spätere, in unserer Zeit z. B. v. Schäzler, §. 26, der begründend hinzufügt, die Vorbereitung auf die Rechtfertigung müsse durch den actus caritatis bereits eine gewisse Conformität mit dem Zustande der Rechtfertigung annehmen, der den habitus caritatis in sich schließe. Sasse (De sacramentis ecclesiae, II. S. 158 ff.) sucht zu beweisen, daß das diligere incipiunt des Trid. sess. 6. c. 6. im Sinne der Synode auf die vollkommene Liebe (caritas) hinweist und findet die Zustimmung Hurter's (in der Innsbr. Zeitschr. für kath. Theol. 1899. III. S. 508), der sich auf Benaglia beruft, welcher im 2. Bande seines Werkes Dell' attrizione diese These vertrete. Hurter selbst a. a. O. mahnt, über die Art des Motives nicht zu viel zu streiten. Die Reue müsse ein Act übernatürlicher Ordnung sein; sei sie dieses, dann könne man sich bescheiden.

2) Z. B. Gotti, Tournely, die Würzb. Theol.

3) Vgl. Deharbe und Simar a. a. O. — Oswald, Lehre von den Sacr. II. S. 86 ff. II. Aufl.

4) Der Ausdruck kann an sich von der wohlwollenden, wie von der begehrlichen Liebe verstanden werden. Die Synode wählte laut Pallavicini (l. 8. c. 13. n. 13) mit Absicht diesen unbestimmten Ausdruck. Entweder hielt sie die begehrliche Liebe schon für ausreichend, oder sie wollte in dieser Schulfrage einstweilen nicht entscheiden.

5) Vgl. die Abhandlung: „Das Concil von Trient und die anfängliche Liebe“ in der Linzer theol. Quartalschrift. 1889. IV. Heft.

(c. 7) als causa instrumentalis jener Rechtfertigung, von der sie handelt, das sacramentum baptismi auf[1]). — Ueberhaupt, bemerken wir noch, geht aus der tridentinischen Verhandlung hervor, daß Väter und Theologen durchweg der Ansicht waren, daß eine Reue aus bloßer Furcht und ohne jedwede Betheiligung der Liebe unfruchtbar und ungenügend sei[2]).

b) Die genannten Theologen weisen auch auf das Wort der h. Schrift hin: Qui non diligit, manet in morte[3]).

c) Endlich dürfte es in der Natur einer wahren, herzbekehrenden Reue liegen, daß sie nicht bloß von der Sünde ab-, sondern auch wieder zu Gott hinwendet, was ohne einige Liebe schwerlich denkbar ist.

Da die Kirche in dieser Controverse nicht entschieden hat, so sind beide Ansichten kirchlich zulässig, und Alexander's VII. bereits erwähntes Decret verbietet überdies den Vertretern beider, bevor der römische Stuhl gesprochen, sich mit theologischen Censuren zu behelligen. Uebrigens dürften beide Ansichten sachlich kaum verschieden sein, sofern die eine sich schon mit einem einschließlichen Acte anfänglicher begehrlicher Liebe begnügt, und sofern die andere eine derartig beschränkte Mitwirkung der Liebe nicht auszuschließen gewillt ist, was ihr auch kaum möglich sein dürfte und was sie auch schwerlich beabsichtigt.

Laut Papst Alexander's Formulirung der Controverse ist es nämlich strittig unter den Theologen, ob bei einer Attrition, die in der Furcht vor der Hölle ihren Grund hat und die den Willen zu sündigen aus-, die Hoffnung der Verzeihung aber einschließt, außerdem noch ein Act der Liebe Gottes erforderlich sei (an requirat insuper aliquem actum dilectionis). Also um den Zutritt oder Nichtzutritt eines eigenen, selbstständigen, ausdrücklichen Liebesactes handelt es sich für den Papst. Von solcher Forderung aber nehmen ja die Theologen, welche Liebe fordern, thatsächlich Abstand, oder dürften gerne dazu bereit sein. Die Theologen der andern Richtung aber werden einräumen müssen, daß in der vom Papste beschriebenen Reue die Liebe, wenigstens die begehrliche, bereits thatsächlich enthalten und wohl gar nothwendig enthalten ist. Die tridentinischen Väter wenigstens waren durchweg der Ansicht, daß eine Reue,

---

1) Laut Pallavicini's Darstellung (a. a. O.) handelte es sich auf dem Concil einfach um die Frage: Was ist zum Empfang der Taufe nothwendig, die Liebe, vielleicht gar ein actus caritatis, oder bedarf es keiner Liebe? — Die Synode entschied sich für das diligere incipiunt.

2) Pallavicini a. a. O. u. l. 12. c. 10. n. 25 u. 26.

3) I Joh. 3, 14. Vgl. I Cor. 16, 22.

die aus der Betrachtung der Häßlichkeit der Sünde, oder aus der Furcht vor der Hölle hervorgeht und die den Willen zu sündigen ausschließt, ohne irgend eine Regung der Liebe schwerlich möglich sei (cum sine aliquo dilectionis in Deum motu esse vix queat)[1].

Die Furcht vor der Hölle ist ja eben die naturgemäße Aeußerung des amor concupiscentiae. Der Sünder will nicht das ihm drohende Uebel, die Verstoßung zur Hölle; er will und liebt vielmehr das entgegengesetzte Gut, also Gott selbst, sofern er unser Gut und unsere Seligkeit ist. Außerdem fügt der Papst noch die spes veniae hinzu. Nun ist aber schon das Vertrauen auf den barmherzigen Gott, erst recht das Verlangen nach der Versöhnung, der Wiedervereinigung mit ihm ohne eine Regung der begehrlichen oder gar wohlwollenden Liebe schwerlich denkbar. Ein Gleiches endlich ist von der Attrition zu sagen, die laut dem Tridentium aus der Betrachtung der Häßlichkeit der Sünde hervorgeht. Denn die Sünde ist häßlich, weil sie sowohl in Ansehung Gottes, als offensa Dei, ein Uebel ist, als auch mit Rücksicht auf uns, als Quelle unserer Unseligkeit. Bereuen wir also die Sünde wegen ihrer Häßlichkeit, dann geschieht dieses, weil wir Gott um seiner selbst, oder um unserer Seligkeit willen, oder unter beiden Rücksichten zugleich lieben.

Damit die Reue zum Bußsacramente genüge, dürfte somit außer dem Motiv der Furcht auch irgend ein Grad der Liebe, wenn auch nur der einschießlichen begehrlichen Liebe erforderlich sein. Zu dieser Lehre dürften sich dem Gesagten zufolge ausdrücklich oder doch einschließlich wohl alle Theologen bekennen; sie entspricht am besten den Forderungen der h. Schrift, wie auch der Natur einer wahren, herzbekehrenden Reue; sie dürfte auch dem Geiste des Tridentinums am besten entsprechen. Denn das mehrfach erwähnte c. 4 der sess. 14 in seiner ursprünglichen Fassung hatte auch die Liebe als Bestandtheil der attritio aufgenommen, in der Erwägung, daß eine Reue aus Furcht vor der Hölle oder wegen der Häßlichkeit der Sünde, wenn sie den Willen zu sündigen ausschließt, ohne irgend eine Regung der Gottesliebe schwerlich möglich sei, und hatte dann eine solche Reue für hinreichend zum Empfange des Bußsacramentes erklärt. Erst auf die Bemerkung eines der Väter, falso dici, huiusmodi dolorem sine amore vix unquam concipi posse, erhielt das Capitel seine jetzige Gestalt[2].

1) Pallavicini, l. 12. c. 10. n. 26.

2) Pallavicini a. a. O. — In Ansehung der Terminologie sei übrigens gegnerischen Mißdeutungen gegenüber noch darauf hingewiesen, daß

Sollte eine solche Reue wirklich ohne jedwede Liebe möglich sein, was wir bezweifeln; und sollte jemand dieselbe für hinreichend zur Buße erklären, so würde man diese Behauptung wohl immer noch in Ansehung des Decretes Alexander's VII. für kirchlich zulässig erachten müssen. Wir bezweifeln aber sehr, ob der Papst an eine solche Reue gedacht hat; ebenso sehr, ob sie in Wirklichkeit genügt. — Practisch wird man sich mit einer Reue aus Furcht begnügen dürfen, welche die von Alexander VII., bez. vom Tridentinum aufgeführten weiteren Bestimmungen an sich hat, da man mit moralischer Gewißheit annehmen darf, daß dann auch diejenige Liebe einschließlich vorhanden ist, welche die Gültigkeit des Sacramentes unter allen Umständen sicher stellt.

§. 17.

Das Sündenbekenntniß (Beichte) und sein Gegenstand.

1. Die Reformatoren, welche den sacramentalen Character des Bußsacramentes läugnen, erklären das specielle Sündenbekenntniß für eine menschliche Institution. Doch halten Luther und die Lutheraner ein solches Bekenntniß, auch selbst ein geheimes vor dem Priester, unter Umständen (zur Tröstung, Belehrung) für nützlich und heilsam, mit der Maßgabe freilich, daß es jedem freistehe, welche Sünden er bekennen wolle. Die entschiedensten Gegner der Beichte, insbesondere der Ohrenbeichte, sind die schweizerischen Reformatoren, namentlich Calvin. Letzterer behauptet, unter völliger Mißkenntniß der Geschichte, die Beichte, die in den ersten Jahrhunderten als menschliche Institution bestanden habe, sei schon im 4. Jahrh. vom Patriarchen Nectarius abgeschafft worden, bis Innocenz III. auf dem Lateranense IV., oder, wie andere wollen, Leo I. sie wieder eingeführt habe. — Einzelne mittelalterliche Theologen (Lombardus, Gratian u. a.) bestritten die Pflichtmäßigkeit der Beichte nicht. Weil aber laut ihnen (vgl. oben S. 137) die Sündenvergebung stets durch die Reue (contritio perfecta) herbeigeführt wird,

---

zur Zeit der ältern Scholastik die Ausdrücke attritio und contritio noch nicht immer den später fixirten Sinn hatten. Hiernach erklärt es sich, wenn ältere Scholastiker jede wahre Reue (auch die unvollkommene) contritio nennen. So wird es ebenfalls verständlich, wenn jene ältern Theologen mitunter sagen, die attritio genüge nicht zum Empfange des Bußsacramentes, während die spätern sie für genügend erklären. Die erstern meinen eben eine Attrition, die aus dem timor serviliter servilis, die letztern eine solche, die aus dem timor simpliciter servilis hervorgeht. Vgl. Mausbach's Abhandlung über die scholastische Reuelehre im Mainzer Kath. 1897. I. 1. Heft u. ff.

so erscheint die Beichte wesentlich nur als ein Ausdruck der Buße und Demuth und als ein Mittel zur Selbsterkenntniß, welches gleichzeitig auch den Beichtvater in den Stand setzt, den Pönitenten richtig zu beurtheilen[1]). Schon zur Zeit der Synode von Chalons (813) fand sich diese oder eine ähnliche Anschauung bei einzelnen Theologen; denn sie wird von der Synode (can. 33) erwähnt, ohne aber geradezu verworfen zu werden.

2. Laut kirchlichem Dogma müssen die nach der Taufe begangenen Todsünden zum Zwecke der Vergebung auf Grund göttlicher Anordnung gebeichtet werden.

A. Das Tridentinum lehrt ausdrücklich, daß das Sündenbekenntniß kraft göttlicher Anordnung (iure divino; instituto et mandato Christi) zur Sündenvergebung und zum Heile nothwendig sei, und zwar das geheime vor dem Priester, im Unterschiede von dem öffentlichen, welches ehemals als kanonisches Bußwerk gedient habe. Falsch sei deßwegen die Behauptung, daß das Lateranense IV. die geheime Beichte eingeführt habe; denn diese Synode habe nicht überhaupt zur Beichte verpflichtet, sondern habe nur den Zeitraum präcisirt, innerhalb dessen der bestehenden Beichtpflicht zu genügen sei. Als Gegenstand des pflichtmäßigen Bekenntnisses nennt das Concil omnia et singula peccata mortalia, derer man sich nach sorgfältiger Prüfung erinnert, auch die schweren Gedankensünden (z. B. gegen das 9. und 10. Gebot), sowie die circumstantiae speciem mutantes. Gut und nützlich aber sei es, fügt die Synode hinzu, auch die läßlichen Sünden zu beichten[2]).

Aeltere kirchliche Synoden schreiben vor, daß der Priester den einzelnen Pönitenten nach Maßgabe ihrer Sünden eine angemessene Buße aufzulegen habe, was ohne vorgängiges specielles Bekenntniß nicht möglich ist. So das Concil von Laodicaea (i. J. 372) can. 2; das von Carthago (397) can. 31; das von Chalons (650) can. 8; ebenso die trullanische Synode (692) can. 102[3]). Schon das deutsche Concil (i. J. 742) can. 2 verordnet die Anstellung von Militärgeistlichen, um die Beichten der Soldaten entgegenzunehmen[4]).

Schon die einfache Thatsache, daß in der Kirche allgemein

1) Vgl. Schwane III. S. 662 f.

2) Sess. 14. can. 6–9; c. 5. — Vgl. die kirchlich censurirten Thesen des Petrus von Osma bei Denz. n. 610—612 und die Erklärung des Florentinums. Denz. n. 594.

3) Vgl. Harduin, I. S. 782 u. 964; III. S. 949 u. 1698.

4) Harduin, III. S. 1920.

gebeichtet wird und von jeher gebeichtet wurde, beweist die Wahrheit der katholischen Lehre. Denn wäre die Beichtpflicht eine spätere, lediglich kirchliche Anordnung, so würde die Durchführung dieser Anordnung schwerlich möglich gewesen sein, wenigstens nicht ohne gewaltige Kämpfe. Nun haben aber solche Kämpfe thatsächlich niemals stattgefunden.

B. Gemäß Lehre der h. Schrift beruht die Beichte auf einer offenbaren Anordnung Christi.

Manche Väter und Theologen berufen sich auf das Apg. 19, 18 berichtete Sündenbekenntniß vieler Gläubigen in Ephesus. Dazu kommt, abgesehen von I. Joh. 1, 9, die Aufforderung des h. Jacobus (5, 16): Confitemini ergo alterutrum peccata vestra, — ut salvemini. Der letzte Zusatz nämlich, wie auch der Umstand, daß unmittelbar vorher von der h. Oelung Rede ist, legen die Vermuthung nah, daß der Apostel an die sacramentale Beichte denkt. Indessen sind diese Stellen für sich allein wohl nicht beweisend.

Entscheidend sind die uns bekannten Aussprüche Christi, in welchen er dem Petrus, den Aposteln und ihren Nachfolgern die Schlüsselgewalt, die Binde- und Lösegewalt zuerst verheißt und dann später mit den Worten überträgt: Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt [1]).

Zunächst steht nämlich fest, daß Christus, indem er den Aposteln die in Rede stehende Macht übertrug, es unmöglich in ihr Belieben stellen konnte, willkürlich von derselben Gebrauch zu machen, d. h. willkürlich freizusprechen, nicht freizusprechen, bez. zu strafen. Es sollten folglich die Apostel in Form richterlicher Thätigkeit (actus iudicialis) [2]) ihre Vollmacht ausüben, d. h. erst nach sorgfältiger Prüfung der Personen und des Thatbestandes ihr Urtheil fällen; zu dem Ende ertheilte ihnen Christus gleichzeitig den h. Geist. Gerechtes richterliches Urtheil auf Grund des Thatbestandes setzt aber selbstredend wie im weltlichen, so erst recht im geistlichen Gerichte genaue Kenntniß des Thatbestandes wesentlich voraus. Und folglich wollte Christus als Voraussetzung der Sündenvergebung die genaue Selbstanklage des Sünders, da einerseits die bloße Selbstanklage zum Zwecke hinreicht, andererseits aber auch, besonders hinsichtlich der geheimen und Gedankensünden, unerläßlich ist.

1) Vgl. oben S. 123 f. — 2) Vgl. Trid. sess. 14. c. 2, 5, 6 u. can. 9.

Man kann nicht einwenden, auch bei der Taufe sei eine Prüfung des Täuflings nothwendig; und doch fordere hier niemand eine specielle Beichte. Denn daß die Kirche nicht leichtfertig ihre Sacramente, z. B. die Taufe, spenden, sondern sich zuvor von der Disposition des Empfängers thunlichst vergewissern soll, ist selbstverständlich. Und deßwegen erwähnt auch Christus bei Einsetzung der Taufe eine solche Prüfung gar nicht. Wenn er also gerade bei der Buße eine solche fordert, so fordert er hier mehr, als bei der Taufe, er fordert eine Prüfung besonderer Art. Und das kann nur die von uns bereits nachgewiesene richterliche Prüfung auf Grund specieller Anklage sein. Dafür spricht auch der Umstand, daß speciell die Ausdrücke ‚binden und lösen', wie wir gezeigt haben (S. 123), die Uebertragung der richterlichen und der Strafgewalt anzeigen; sodann der weitere Umstand, daß der Spender unseres Sacramentes auch im Falle der Lossprechung die Pflicht zu binden hat, d. h. nach Maßgabe der Sünden eine entsprechende Buße aufzulegen, was ohne specielles Bekenntniß offenbar nicht möglich ist.

C. Die Anordnung specieller Beichte erscheint überdies so congruent, daß das vernünftige Denken von vornherein geneigt ist, sie anzunehmen.

a) Ein gedrücktes, zumal von Sünden gedrücktes Herz findet eine gewisse Erleichterung, wenn es vertraulich einem andern sich offenbaren kann; es findet überdies in dem demüthigen Bekenntniß seiner Schuld eine gewisse Sühne und dadurch neue Erleichterung.

b) Beichten entspricht nicht bloß einem natürlichen Drange, es dient auch zur Besserung des Sünders, führt ihn zu tieferer Selbstkenntniß, zur Demuth und vermittelt ihm durch den Beichtvater Belehrung, Rath, Trost und Ermunterung.

c) Auf diese heilsame Aufgabe des Beichtvaters weist auch das Lateranense IV. hin[1]); der heilsame Nutzen eines aufrichtigen Sündenbekenntnisses aber wird selbst von einsichtigen Protestanten (Leibniz u. a.)[2]), auch selbst von Luther[3]), sogar von berühmten heidnischen Philosophen (Plato, Seneca) anerkannt[4]).

d) Auch selbst für die Communität erweist sich die Beichte in hohem Grade segensreich: durch Aufhebung von Rechtsverletzungen, von schlechten Beispielen, Aergernissen und Feindschaften.

---

1) Denz. n. 363.

2) Vgl. Wilmers, Lehrbuch der Religion. IV. S. 601 ff. S. 621 ff. 4. Aufl.

3) Vgl. oben S. 145.

4) Vgl. Wildt im neuen Kirchenlexicon. II. S. 247.

e) Und so erklärt es sich, wie Gott im alten Bunde (Adam, Kain) zu einem Sündenbekenntniß anleitet[1]), dasselbe durch Moses vorschreibt[2]) und durch Ecclesiasticus (4, 31) empfiehlt, in Folge dessen ein solches Bekenntniß bei den Juden noch zur Zeit Christi keine ungewöhnliche Erscheinung war[3]). Es erscheint somit congruent, daß Christus die Sündenvergebung auch bei den Angehörigen des neuen Bundes an eine Uebung knüpfte, die an sich so naturgemäß und dabei so heilsam ist.

D. Da Christus die Beichte anordnete, so muß sie thatsächlich als stehende und allgemeine Institution sich in der Kirche finden, und zwar von Anfang an. Eben dieses ist nach dem Zeugniß der Tradition in Wirklichkeit der Fall. Dabei muß freilich berücksichtigt werden, daß in der ersten Zeit das öffentliche Sündenbekenntniß mehr hervortritt, als die geheime Beicht. Es liegt das einerseits in der Natur der Sache und andererseits ist ohne Frage auch noch die Arcandisciplin in Anschlag zu bringen. Dazu kommt, daß die ersten Christen bei der Heiligkeit ihres Wandels des Sacramentes seltener bedurften, da sie leichtere Sünden durch subjective Buße tilgen konnten; bei schwereren Vergehen aber gestaltete sich das sacramentale Bekenntniß eben vielfach zum öffentlichen.

Schon die Doctrina apost. empfiehlt die Beichte zur Reinigung von Sünden und zur würdigen Theilnahme an der eucharistischen Feier[4]). — Clemens Rom. bemerkt, es sei besser, die Sünden zu bekennen, als sein Herz zu verhärten; durch die Beichte entspreche man einer göttlichen Anordnung[5]). — Auch der Verfasser des Barnabasbriefes stellt die Beichte als sittliche Vorschrift hin[6]).

Laut Irenaeus bekannten viele von den Gnostikern verführte Frauen die heimlich (clam) von ihnen begangenen Unzuchtssünden, auch selbst ihre unreinen Begierden: se miro amore ipsius (seductoris) exarsisse; andere, die sich schämten, dieses zu thun, verzweifelten an ihrem Heile[7]).

Der h. Cyprian lobt diejenigen, welche ihre Gedankensünden dem Priester Gottes beichten und mahnt, so lange es noch Zeit ist, den Priestern zu beichten. Den Martyrern und Bekennern spricht er die den Priestern zustehende Vollmacht ab[8]).

---

1) I Mos. 3, 9 ff. 4, 9 ff. — 2) IV Mos. 5, 6 f. — 3) Matth. 3, 6.

4) Die dominica autem convenientes frangite panem, — postquam delicta vestra confessi estis, ut sit mundum sacrificium vestrum. c. 14.

5) Ad Corinth. c. 51 u. 52. — 6) c. 19.

7) Adv. haer. l. 1. c. 6. n. 3; — c. 13. n. 5 u. 7.

8) Quoniam tamen de hoc (facinore) vel cogitaverunt, hoc ipsum

Tertullian warnt vor der falschen Scham und tadelt diejenigen, die mit Hintansetzung des ewigen Heiles aus falscher Scham sich der Beichte entziehen oder sie von Tag zu Tag verschieben. Er vergleicht sie mit denjenigen, die gewisse geheime körperliche Uebel dem Arzte nicht zeigen mögen und so in Folge ihrer Scham zu Grunde gehen[1]).

Auch bei Origenes findet sich der den Vätern so geläufige Vergleich des Priesters mit dem Arzte, des Sünders mit dem Kranken. Zeigt letzterer seine Wunden nicht, so kann er nicht gesunden. Origenes fügt die wichtige Mahnung hinzu, daß man zuvor den Arzt, d. h. den Priester sorgfältig prüfen müsse, damit derselbe beim geheimen Bekenntnisse mit Weisheit entscheide, ob auch ein öffentliches für den Sünder heilsam und für die Gläubigen erbaulich sei[2]). Die Nothwendigkeit, auch die geheimsten Gedankensünden zu beichten, wird auch von Origenes betont[3]).

Laut dem h. Hilarius[4]) und dem h. Ambrosius[5]) gibt es ohne Beichte keine Vergebung und keine Rechtfertigung.

Der h. Basilius erklärt es für nothwendig (necesse est), seine Sünden denjenigen zu bekennen, denen die Spendung der Geheimnisse anvertraut ist[6]); speciell fordert er aufrichtiges (citra pudorem) Bekenntniß auch der geheimen Sünden (quae clam facta sunt[7]).

Ebenso fordert der h. Cyrill von Jerusalem das Bekenntniß aller Sünden, ob sie in Worten oder Werken, bei Tag oder bei Nacht begangen wurden[8]).

Endlich, um eine Reihe anderweitiger Zeugnisse zu übergehen, mahnt der h. Chrysostomus, die geheimen Seelenwunden dem Priester zu zeigen, damit er sie heile. Wiederholt betont er die Nothwendigkeit des Bekenntnisses und bezeichnet die Priester als allein bevollmächtigt zur Entgegennahme desselben[9]).

Aus der vorgelegten Lehre der alten Tradition ergibt sich, im Widerspruch freilich mit den Behauptungen der Reformatoren, aber in Uebereinstimmung mit der Schrift- und Kirchen-

---

apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes. De laps. c. 28. Vgl. c. 20 u. 18.

1) De poen. c. 10.

2) Hom. 2. in Ps. 37 n. 6. Vgl. Hom. 2. in Levit. n. 4.

3) Si quid etiam intra cogitationum secreta commisimus, cuncta necesse est publicari, cuncta proferri. Hom. 3. in Levit. n. 4.

4) In Ps. 118. litt. III. n. 19; in Ps. 135. n. 3. u. 4.

5) De poenit. l. 2. c. 6. n. 40. — 6) Regulae breviores, reg. 288.

7) Hom. in Ps. 32. — 8) Cat. 1, 5.

9) Hom. 3. de statuis. n. 5. — Hom. 9 in ep. ad Hebr. n. 4 ff. — De sacerd. l. 3. c. 5. u. 6.

lehre, folgendes Resultat: Das specielle Sündenbekenntniß vor dem Priester ist göttlicher Anordnung und für den getauften Todsünder zum Heile nothwendig. Dieses von Christus angeordnete zur Sündenvergebung nothwendige specielle Bekenntniß ist aber keineswegs mit dem in der alten Kirche vielfach üblichen öffentlichen Bekenntniß identisch, sondern es genügte von jeher ein geheimes vor dem Priester.

a) Das geheime Bekenntniß genügt nämlich zur Erreichung des von Christus gewollten Zweckes.

b) Da laut den Vätern alle, auch die geheimsten Sünden nothwendiger Gegenstand des sacramentalen Bekenntnisses waren, so mußte letzteres der Natur der Sache nach ein geheimes sein, weil das öffentliche in unzähligen Fällen zu schweren Aergernissen, zur Diffamirung, auch selbst zur gerichtlichen Verfolgung vieler Pönitenten geführt haben würde.

c) Die Väter sprechen ausdrücklich von einem Bekenntniß vor dem Priester und vergleichen letzteren mit einem Arzte, dem man die verborgenen Seelenwunden zum Zweck der Heilung offenbaren muß, wie der Kranke gewisse leibliche Schäden mit Ueberwindung der Scham dem Arzte zeigt. Dementsprechend unterscheidet Origenes ganz scharf zwischen dem geheimen und dem öffentlichen Bekenntniß und erklärt es für die Sache des Bußpriesters, beim geheimen Bekenntniß darüber zu befinden, ob und in welchem Umfange ein öffentliches an der Stelle sei.

Die Zeugnisse der spätern Zeit für die Beichte, speciell für die geheime, sacramentale, sind so zahlreich und so klar, daß wir dieselben einfach übergehen. Es sei nur noch darauf hingewiesen, daß nicht bloß die getrennte griechische Kirche[1]), sondern auch die alten Secten der Nestorianer und Monophysiten von Anfang an bis heute die specielle Beichte festgehalten haben[2]).

3. Auf Grund des Gesagten läßt sich nunmehr die Haltlosigkeit einiger Einwendungen mit Leichtigkeit darthun, welche protestantischerseits vielfach erhoben werden.

Der Patriarch Nectarius von Constantinopel schaffte um das Jahr 390 nicht, wie Calvin behauptete, die geheime sacramentale Beichte ab, sondern das öffentliche Bekenntniß vor der Gemeinde, da in Folge eines

---

1) Die Synode von Jerusalem (i. J. 1672) führt im c. 15 unter den sieben Sacramenten das sacramentum poenitentiae auf, in quo et secreta includitur confessio. Vgl. Harduin, XI. S. 247.

2) Vgl. Denzinger, Rit. orient. I. S. 105 ff. — Renaudot, Lit. orient. I. S. 176; II. S. 50.

indiscreten Bekenntnisses ein schweres Aergerniß entstanden war[1]). — Papst Leo I. in seinem Schreiben an die Bischöfe Campaniens führte die geheime Beichte keineswegs ein, sondern trat ebenfalls nur der unterschiedslosen Forderung eines öffentlichen Bekenntnisses entgegen, da das geheime Bekenntniß vor dem Priester genüge[2]). — Ein Gleiches gilt vom h. Chrysostomus, den wir bereits als entschiedenen Zeugen für die sacramentale Beichte kennen lernten. Nicht das geheime, sondern das öffentliche Bekenntniß bekämpft er an einzelnen Stellen. Wenn demnach der Heilige das Sündenbekenntniß vor Gott betont, so schließt er zwar anderweitige Zeugen, keineswegs aber den Stellvertreter Gottes aus. Bisweilen mag er auch an jenes Bekenntniß denken, welches jeder wahrhaft bußfertige Sünder wieder und wieder vor Gott ablegt, ohne deßwegen von der sacramentalen Beichte dispensirt zu sein[3]).

4. Zur weitern Ausführung und Bestätigung unserer Beweisführung fügen wir im Anschluß an unsere obigen Notizen (S. 127 f.) noch einige weitere Bemerkungen über die altkirchliche und spätere Bußdisciplin hinzu.

Den Anfang des Verfahrens bildete das geheime Sündenbekenntniß vor dem Bischof oder einem ermächtigten Priester. Dasselbe verpflichtete zum Beichtsiegel. Ein eigener Bußpriester findet sich in der morgenländischen Kirche bereits in der Mitte des 2. Jahrh.; speciell in der römischen Kirche erscheinen die Bußpriester im 5. Jahrh.[4]).

Von diesem geheimen Bekenntnisse, welches immer stattfand, ist das öffentliche vor Clerus und Volk sorgfältig zu unterscheiden. Bei Gelegenheit der geheimen Beichte, wie uns schon oben Origines bezeugte, bestimmte der Bußpriester, welche Sünden ohne Diffamation des Pönitenten und ohne Aergerniß zum öffentlichen Bekenntniß sich eigneten. Es waren der Regel nach Sünden, die ohnehin notorisch waren, geheime nur insofern, als die angedeuteten Bedenken nicht entgegenstanden.

An das öffentliche Bekenntniß schloß sich eine längere oder kürzere Zeit öffentlicher Buße. Von dem strengen Aus-

---

1) Vgl. Socrates, Hist. eccl. l. 5. c. 19. — Sozomenus, Hist. eccl. l. 7. c. 16.

2) Ep. 168. n. 2. Vgl. Funk im neuen Kirchenlexicon, II. S. 1571 und Schwane II. S. 839.

3) Vgl. Schwane, II. S. 837.

4) Vgl. Funk a. a. O. S. 1569 f.

nahmeverfahren speciell gegen die Capitalsünder war schon oben (S. 127) Rede.

Etwa seit der Mitte des 3. Jahrh. erhielt das ganze Bußwesen eine bestimmtere Organisation. Speciell im Morgenlande, und zwar vorwiegend in Kleinasien, geschah dieses durch Einführung der vier Bußstationen für alle Capitalsünder.

a) Die Weinenden (flentes, προςκλαίοντες) standen im Vorhofe der Kirche und baten die Eintretenden um ihre Fürbitte. Diese unterste Stufe ist die jüngste, da sie erst im 4. Jahrhundert entstand.

b) Die Hörenden (audientes ἀκροώμενοι) standen mit den folgenden Classen an gesonderten Plätzen innerhalb der Kirche und wohnten dem ersten Theile der Messe mit Einschluß der Predigt bei.

c) Die Knieenden (substrati, genuflectentes, γονυκλίνοντες) wohnten knieend oder liegend dem ganzen Gottesdienste bei. Diese Station war die Hauptstation, auch ihrer Dauer nach (3—25 Jahre).

d) Die Stehenden (consistentes, συστάντες) wohnten stehend dem ganzen Gottesdienste bei, waren aber von der h. Communion noch ausgeschlossen.

In der abendländischen Kirche fanden die Bußstationen in der angedeuteten Form keinen Eingang. Die abendländischen Büßer waren im allgemeinen zu einem zurückgezogenen, ascetischen Leben verpflichtet; ihre Behandlung entsprach im wesentlichen der Behandlung der Katechumenen, die eine mehrjährige Vorbereitung, aber ohne Stationen, durchlaufen mußten. Das öffentliche Bekenntniß bestand auch im Abendlande.

Die vorhin angedeutete Stationsordnung und das öffentliche Bekenntniß bestanden im Morgenlande, wie bereits S. 151 bemerkt wurde, nur bis gegen das Jahr 390, wo beides in Wegfall kam. Die Uebernahme der öffentlichen Buße nahm einen mehr privaten Character an und wurde dem Ermessen des Priesters und dem guten Willen der Pönitenten anheimgestellt. Auch im Abendlande hörte in Folge der S. 152 erwähnten Verordnung Leo's I. (440—61) das öffentliche Bekenntniß auf, wie denn das öffentliche Bekenntniß geheimer Sünden bereits früher vielfach abgeschafft war. Die öffentliche Buße hingegen setzte sich fort und wurde sogar streng pflichtmäßig. Eine Milderung trat insofern ein, als auch diese Buße nur für notorische Verbrechen geleistet wurde, während eine Verschärfung der seitherigen Praxis darin bestand, daß fortan nicht bloß für die drei Capitalsünden, sondern überhaupt für fast alle anderen schweren Verbrechen öffentliche Buße zu leisten war. Die Bußwerke bestanden in Fasten, längeren Pilgerfahrten, Geißelungen, klösterlicher Einsamkeit u. dgl. Vorübergehend erschienen im 9. Jahrh.

hier und da sogar Bußstationen, welche den ehemaligen der griechischen Kirche nachgebildet waren.

Etwa vom 9. Jahrh. an verschwand die öffentliche Buße mehr und mehr. Zur Beseitigung derselben trugen sehr viel die sog. Redemptionen (Loskaufungen) bei, d. h. Verwandlungen der üblichen strengen Bußen in leichtere Werke (Almosen, Gebet u. dgl.). Vielfache Versuche im 16. Jahrh., insbesondere seitens des h. Karl Borromaeus, zur alten Strenge zurückzukehren, hatten nur stellenweise vorübergehenden Erfolg.

5. Was den Zeitpunct der sacramentalen Absolution bei den öffentlichen Büßern in der kirchlichen Vorzeit anbetrifft, so wurde schon S. 128 bemerkt, daß den Capitalsündern die Lossprechung anfänglich erst auf dem Sterbebette gewährt wurde, daß aber während des 3. Jahrh. sich die Praxis bildete, dieselben nach Ablauf einer angemessenen Bußzeit zu absolviren. Es wurde an derselben Stelle ebenfalls hervorgehoben, daß jedoch die Behandlung der rückfälligen Capitalsünder zunächst noch eine strengere war, ebenso derjenigen, welche ihre Bekehrung bis zum Sterbebette verschoben.

Nach Einführung der Bußstationen vom 3. Jahrh. an war es in der morgenländischen Kirche im allgemeinen Praxis, die Büßer vor Eintritt in die Stationen nach abgelegter Beichte pro foro interno zu absolviren; am Schlusse der Bußzeit empfingen sie dann die Absolution auch pro foro externo und darauf die h. Communion. Nach Aufhebung der Bußstationen bahnte sich allmählich die heutige Praxis an.

Im Abendlande setzte sich nach Abschaffung des öffentlichen Bekenntnisses, wie schon bemerkt wurde, die öffentliche Buße bis tief ins Mittelalter hinein fort; sie wurde aber nur für notorische Verbrechen übernommen. Geheime Sünden erhielten nach der geheimen Beichte sofortige Absolution. Für notorische schwere Sünden legte der Priester bei der geheimen Beichte die öffentliche Buße auf, die unter Umständen zeitlebens dauerte. Dabei war es im allgemeinen Grundsatz, die sacramentale Lossprechung erst nach vollendeter Buße und nach abermaliger Beichte zu ertheilen. Indessen erfuhr dieser Grundsatz in der Praxis zahlreiche Ausnahmen. Bei großem Bußeifer, bei Krankheit, Uebernahme einer größern Reise oder gefährlicher Unternehmungen, kurz, bei physischer oder moralischer Unmöglichkeit längerer öffentlicher Buße erfolgten die Absolution

und die Zulassung zur h. Communion sofort nach der geheimen Beichte oder doch nach einiger Zeit. Die Praxis mochte sich nachgerade vielfach so gestalten, daß die Ausnahmen vom Princip beinah zur Regel wurden. Die noch rückständige Buße mußte übrigens nachträglich noch geleistet werden, wenigstens der Regel nach[1]).

6. Pflichtmäßiger Gegenstand der Beichte sind laut dem Tridentinum[2]) alle nach der Taufe begangenen Todsünden und zwar ihrer Zahl und Gattung nach; auch sind diejenigen Umstände mitzubeichten, welche die Art der Sünde ändern oder der sündhaften Handlung eine mehrfache specifische Schlechtigkeit geben. Ohne Kenntniß dieser Umstände ist eben dem Beichtvater eine entsprechende richterliche Beurtheilung des Sünders gar nicht möglich. Umstände, welche nicht die Art, sondern nur den Grad der Sündhaftigkeit ändern, sind nach den meisten Theologen nur dann zu beichten, wenn sie die Sündhaftigkeit in einer Weise erschweren, daß aus einer läßlichen (z. B. gegen die Mäßigkeit oder Gerechtigkeit) eine Todsünde wird.

Hinsichtlich der zweifelhaften Todsünden (mortalia dubia) ist Folgendes zu bemerken. Ist eine Todsünde sicherlich begangen, ist es aber zweifelhaft, ob sie schon gebeichtet ist, so braucht sie den meisten Theologen zufolge nicht gebeichtet zu werden, falls triftige Gründe es wahrscheinlich machen, daß sie bereits gebeichtet ist. — Zweifelt man nach sorgfältiger Prüfung, ob eine Todsünde begangen oder nicht begangen, oder ob die begangene Sünde Tod- oder läßliche Sünde ist, so ist die Beichte nicht gerade pflichtmäßig, aber dringend anzurathen. Jedenfalls ist das Bekenntniß später nachzutragen oder zu ergänzen, wenn sich hinterher mit Gewißheit herausstellen sollte, daß eine Todsünde früher nicht gebeichtet, oder in der That begangen, oder sicherlich Todsünde ist.

---

1) Zur vorstehenden Lehre von der kirchlichen Bußdisciplin vgl. Morinus, Comment. historicus de disciplina u. s. w. Antw. 1682; von neuern Theologen vor allem Funk, Kirchengesch. Abh. I. Band n. VI u. VII. Pdb. 1897; Lehrb. der Kirchengeschichte. §. 24, 68, 101, 128 u. 154. 3. Aufl. Pdb. 1898; Kirchenlexicon II. S. 1561 ff.; außerdem Binterim, Denkw. der christ-kath. Kirche. Mainz 1825; Frank, Die Bußdisciplin. Mainz 1867; Bickell, Zur Geschichte der Beichte, in der Innsbr. Zeitschr. für kath. Theol. Innsbr. 1877; Schmitz, Bußbücher u. Bußdisciplin. Mainz 1883; Schwane I. S. 447 ff. II. S. 833 ff. Weitere Lit. bei Funk im Kirchenlexicon a. a. O.

2) Vgl. oben S. 146.

Früher gebeichtete und vergebene Sünden können und sollen zeitlebens Gegenstand der Buße und Reue sein; sie können, wie die kirchliche Praxis bestätigt, aber auch Gegenstand wiederholter sacramentaler Anklage und Lossprechung sein. Der Umstand, daß dieselben schon früher vergeben und neue Sünden nicht begangen wurden, macht die Absolution nicht wirkungslos. Dieselbe hat nämlich in diesem Falle einen weitern Nachlaß zeitlicher Strafen zur Folge und in jedem Falle ertheilt sie, wie die Absolution nach vorgängiger vollkommener Reue, weitere heiligmachende Gnade. Was also die frühere Sündenvergebung bewirkt hatte: Versöhnung mit Gott, Freundschaft und gnadenvolle Vereinigung mit ihm, das wird durch die abermalige Absolution befestigt und vervollkommnet. In ähnlicher Weise bittet ein reuiges Kind wegen desselben Fehltritts den Vater wieder und wieder um Verzeihung, erhält dieselbe von neuem zugesichert und steigt höher und höher in der Gunst und Gnade des Vaters.

Die läßlichen Sünden zu beichten ist nicht nothwendig, wohl aber, wie das Tridentinum sagt, frommer Brauch, der gut und nützlich ist. Die läßlichen Sünden können, den Gnadenstand selbstredend vorausgesetzt, auch außerhalb des Bußsacramentes durch entsprechende unvollkommene Reue getilgt werden. Diese Reue braucht nicht gerade eine formelle oder ausdrückliche zu sein; es genügt die einschließliche oder virtuelle, d. h. ein Act der Liebe oder einer sonstigen Tugend, welcher die Anhänglichkeit an gewisse läßliche Sünden mit Entschiedenheit ausschließt. — Die Gnade zu solcher Reue wird vielfach durch die übrigen Sacramente (insbesondere durch die h. Communion und die h. Messe), durch die Sacramentalien, durch Gebet und gute Werke gewonnen.

§. 18.

Die sacramentale Genugthuung. — Materie und Form des Bußsacramentes.

1. Die Sünde als Beleidigung Gottes macht den Menschen schuldig vor Gott, d. h. zu einem Gegenstande des göttlichen Mißfallens (reatus culpae); sie macht ihn zugleich strafwürdig (reatus poenae), d. h., da der Sünder die sittliche Ordnung störte, indem er sich gegen Gott auflehnte und die Geschöpfe mißbrauchte, so hat er es verdient, vor Gott verdemüthigt und durch schmerzlichen Verzicht auf den Genuß der Geschöpfe gepeinigt zu werden. So huldigt er wieder der Ordnung, die er mißachtete, und gleicht die verursachte Störung thunlichst aus.

Genugthuung (satisfactio) bezeichnet im weitesten Sinne eine Handlung, durch welche irgend ein Unrecht, im engern Sinne eine Handlung oder Leistung, durch welche eine Beleidigung, speciell eine

Gott durch Sünde zugefügte Beleidigung wieder gut gemacht wird. Genugthuung im engern Sinne fällt somit mit Buße überhaupt zusammen und bezweckt zunächst und vor allem Aussöhnung mit dem beleidigten Gott. Diese Aussöhnung kommt auf Grund der Reue und Beichte durch göttliche Verzeihung zu Stande, hebt den reatus culpae auf und befreit zugleich von der ewigen Strafe. — Aus Gründen der Weisheit und Gerechtigkeit hebt aber Gott den Strafreat nicht immer gänzlich auf; derselbe kann insofern fortbestehen, als Gott vom bekehrten Sünder eine gewisse Buße in Form von zeitlichen Strafen fordern kann und fordert. Diese Strafe muß dann, wofern kein Nachlaß eintritt, in der von Gott verhängten Form im Diesseits oder Jenseits vom Sünder übernommen und getragen werden (satispassio, satisfactio in poena).

Unter Genugthuung im engsten Sinne verstehen wir die freiwillige Uebernahme und Erduldung von Strafen, um dadurch schon in diesem Leben die zeitlichen Strafen abzutragen, welche wir Gott für bereits vergebene Sünden noch schuldig sind (satisfactio pro poena). In diesem letztern Sinne ist somit die Genugthuung ein Bestandtheil der Buße, sowohl der gleichnamigen Tugend (satisfactio extrasacramentalis), als auch insbesondere des Bußsacramentes, in welchem der Priester an Gottes Statt gewisse Bußwerke auflegt (satisfactio sacramentalis).

2. Nach protestantischer Auffassung rechnet Gott dem Sünder auf Grund der Rechtfertigung durch den Glauben Sünde und Strafe nicht mehr an. Christus hat für alles in der Weise genuggethan, daß für den Sünder in dieser Beziehung nichts zu thun übrig bleibt. Die von Gott etwa verhängten zeitlichen Strafen haben, wie für die übrige Menschheit, so auch für den Sünder selbst lediglich medizinelle Bedeutung. Nach katholischem Dogma hingegen bleiben, nachdem durch das Bußsacrament Sünde und ewige Strafe erlassen sind, der Regel nach zeitliche Strafen übrig, die der Sünder nicht bloß aus medizinellen, sondern vor allem aus vindicativen Gründen (hier oder im Jenseits) abzubüßen hat.

a) So definirt es das Tridentinum ausdrücklich[1]). Dazu kommt die Praxis der Kirche, zuerst die Absolution von den

1) Si quis post acceptam iustificationis gratiam cuilibet peccatori poenitenti ita culpam remitti et reatum aeternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis exsolvendae vel in hoc saeculo vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna coelorum aditus patere possit, a. s. Sess. 6. can. 30. Vgl. sess. 14. can. 12.

Sünden zu ertheilen, die Genugthuungswerke aber nachfolgen zu lassen, eine Praxis, die auch in der alten Kirche mindestens vielfach üblich war[1]) und später vom kirchlichen Lehramte wiederholt gegentheiligen Behauptungen und Forderungen gegenüber ausdrücklich gebilligt und gutgeheißen wurde[2]). Auch die beiden kirchlichen Dogmen vom Ablaß und vom Fegfeuer setzen, wie wir sehen werden, unsere Lehre voraus.

b) Laut Lehre der h. Schrift hat Gott wiederholt reuigen Sündern ihre Sünden verziehen, verlangte aber gleichwohl von ihnen aus gerechten und weisen Gründen, zum Theil zu ihrer Besserung, vor allem aber zur Sühnung ihrer Sünde, die Erduldung zeitlicher Strafen. Wir erinnern an Adam und Eva[3]), an die Israeliten in der Wüste[4]), an Moses und Aaron[5]), endlich an David[6]). Dieselben weisen und gerechten Gründe bestehen aber im neuen Bunde fort.

c) Calvin selbst gibt zu, daß die reformatorische Lehre den Aussagen so ziemlich aller Väter widerspricht[7]). Bereits Tertullian bringt in seiner Satisfactionslehre nur das zum genauern Ausdruck, was nach ihm und vor ihm konstante Auffassung und Praxis der Kirche war[8]). Es genügt, außerdem auf die Zeugnisse des h. Cyprian[9]), des h. Augustin[10]) und des h. Gregor

1) Vgl. oben S. 154 f.

2) Vgl. Denz. n. 614, 1173—1175, 1302, 1398.

3) I Mos. 3, 17 ff. u. 5, 5. Vgl. Weish. 10, 2.

4) II Mos. 32, 14 u. 27; IV Mos. 14, 19 ff.

5) IV Mos. 20, 12.

6) II Kön. 12, 13 f. u. 24, 10 ff.

7) Parum me movent, quae in veterum scriptis de satisfactione passim occurrant. Video quidem eorum nonnullos, dicam simpliciter omnes fere, quorum libri exstant, aut in hac parte lapsos esse aut nimis aspere et dure locutos. Instit. l. 3. c. 4.

8) Vgl. De poenit. c. 8 ff.; dazu Schanz a. a. O. S. 565 u. 587 f.

9) Aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire; aliud missum in carcerem non exire inde, donec solvat novissimum quadrantem, aliud statim fidei et virtutum accipere mercedem; aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne; aliud peccata omnia passione purgasse. Ep. 55. n. 20 (ed. Hartel).

10) Misericordia est, ut ignoscat peccanti, iustitia est, ut puniat peccatum. — Impunita peccata etiam eorum, quibus ignoscis, non reliquisti; — ignoscis confitenti, ignoscis, sed seipsum punienti. In Ps. 50 enarr. n. 7 et 11. — In melius quippe est vita mutanda et per eleemosynas de peccatis praeteritis est propitiandus Deus. Ench. c. 70.

des Gr.[1]) hinzuweisen. Dieselben lassen keinen Zweifel darüber, daß die Väter an Strafen denken, die wesentlich auch vindicativen Character haben und nach Umständen im Fegfeuer abgebüßt werden müssen.

d) Die weitere theologische Begründung mit gleichzeitiger Berücksichtigung der vorzüglichsten Einwendungen gibt uns, der Hauptsache nach, und zwar in vortrefflicher Weise, das Tridentinum: Auf Grund biblischer Thatsachen, auf Grund der Tradition steht es fest, daß Gott auch nach Vergebung der Sünden eine Genugthuung fordern kann und fordert. Sünde und Sühne sind eben verschiedene Dinge. Wie ein Vater einem reuigen Kinde nicht selten seinen Fehltritt vergibt und dennoch eine angemessene Strafe aufzulegen für gut findet, so auch Gott. Gott fordert eine solche Strafe aus Gerechtigkeit, nicht zwar für Sünden, die vor der Taufe, wohl aber für solche, die nach derselben begangen wurden. Denn offenbar ist derjenige schuldbarer, der nach der Taufe, als derjenige, der vor derselben fiel. Ueberdies ist die Taufe ihrer Natur nach Sacrament der Wiedergeburt und der gänzlichen innern Erneuerung, während das Bußsacrament zur Heilung der geistigen Krankheiten und Wunden bestimmt ist, welche Heilung naturgemäß nur allmählich sich vollendet. Auch die göttliche Barmherzigkeit ordnet die zeitliche Strafe, damit der Sünder sich bewußt werde, was die Sünde ist und sich vor neuem Rückfall hüte. — Mit Unrecht behaupten die Reformatoren, daß die katholische Lehre das genugthuende Verdienst Christi beeinträchtige. Denn nicht deßwegen sollen wir mitbüßen für unsere Sünden, als wenn das Verdienst Christi mangelhaft wäre, sondern weil es sich geziemt, daß der Mensch einerseits zur Erlangung des Heiles thunlichst mitwirke, und daß er andererseits mit Christus leide, um mit Christus verherrlicht zu werden. Dazu kommt, daß die Früchte unserer Buße würdig, d, h. übernatürlich sein müssen. Diese Beschaffenheit gewinnen dieselben aber nur durch Christus und in Christus, d. h. nur durch die übernatürliche Gnade, die er nns verdiente, und auf Grund der gnadenvollen Verbindung, in welcher wir mit ihm, unserm Haupte stehen. Endlich ist zu bemerken, daß Gott keineswegs gehalten ist, unsere Genugthuungswerke troß ihres innern Werthes als Ersatz für die schuldige Strafe anzunehmen. Daß er es thatsächlich thut, hat uns Christus ebenfalls verdient. Er bietet dem Vater unsere Genugthuungs-

1) Delinquenti Dominus nequaquam parcit, qui delictum sine ultione non deserit. Aut enim ipse hoc homo in se poenitens punit, aut Deus cum homine vindicans percussit. — Sic David post confessionem audire meruit: *Dominus transtulit peccatum tuum,* et tamen multis post cruciatibus afflictus ac fugiens reatum culpae, quam perpetraverat, absolvit. Moral. l. 9. c. 34.

werke dar, und um seinetwillen nimmt sie der Vater aus seiner Hand entgegen. — Demgemäß, schließt die Synode, ist der Priester verpflichtet, nach Maßgabe der Sünden eine angemessene Genugthuung aufzulegen, nicht bloß zur Besserung des Lebens, sondern auch zur Sühne für die vergangenen Sünden. Denn so hat es, wie auch die alten Väter glauben und lehren, Christus selbst gewollt, da er den Priestern die Schlüsselgewalt nicht bloß zum Lösen, sondern auch zum Binden übertrug [1]).

3. Als Genugthuungswerke, welche der Mensch sich selber, speciell der Bußpriester dem Pönitenten auflegen soll, machen die kirchlichen Concilien im Anschluß an die h. Schrift [2]) und die Väter [3]) Gebet, Fasten und Almosen besonders namhaft [4]). Diese Ausdrücke sind dann der Natur der Sache nach im weitern Sinne zu nehmen, so daß das Gebet alle Werke der Andacht, speciell die h. Messe, das Fasten alle Werke der Abtödtung, auch die geduldige Ertragung der von Gott verhängten Leiden, das Almosengeben alle Werke der Barmherzigkeit miteinschließt.

Diese drei Arten guter Werke entsprechen dem Zwecke der Genugthuung in vorzüglicher Weise. Der Mensch hat durch die Sünde Gott beleidigt, sich selbst aber und vielfach auch den Nächsten geschädigt. In ersterer Beziehung sühnt er durch Gebet, in der zweiten durch Abtödtung, in der dritten durch Almosen. — Weiterhin vollzieht sich die Genugthuung zweckentsprechend dadurch, daß der Mensch zu Ehren des beleidigten Gottes auf die ihm eigenen Güter und Freuden verzichtet. Im Gebete aber stellt er seine höhern Kräfte in den Dienst Gottes, im Fasten verzichtet er auf körperlichen Genuß, im Almosen auf seine äußern Glücksgüter. — Endlich verfolgt die Genugthuung auch medicinelle Zwecke. Nun aber dient demüthiges Gebet zur Heilung des Stolzes, Fasten zur Zügelung der Fleischeslust, Almosen zur Bezähmung der Augenlust.

4. Durch die Genugthuung intendiren wir ein übernatürliches Gut, die Hinwegräumung des Hindernisses, welches den Eintritt in die übernatürliche Seligkeit noch aufhält, und

---

1) Vgl. sess. 14. c. 8 u. can. 15.

2) Job 12, 8 f.; Spr. 15, 27; Ecclus 3, 33; Luc. 11, 41.

3) Poenitentia crimine minor non sit. — Orare oportet impensius et rogare, diem luctu transigere, vigiliis noctes ac fletibus ducere, — post diaboli cibum malle ieiunium, iustis operibus incumbere, quibus peccata purgantur, eleemosynis frequenter insistere, quibus a morte animae liberantur. Cyprian, De lapsis. c. 35.

4) Vgl. das Florentinum bei Denz. n. 594 und das Trid. a. a. O. can. 13.

bieten zu dem Ende Gott für die ungleich schwerere und schmerzlichere Strafe unsere verhältnißmäßig leichten Genugthuungswerke zum Ersatze an. Sollen also diese Werke zum Zwecke im Verhältniß stehen, so zwar, daß sie die Erreichung desselben geradezu verdienen, dann müssen sie allen jenen Forderungen entsprechen, welche bereits früher als Requisite des Verdienstes nachgewiesen sind[1]). Wir führen diese Requisite nicht von neuem auf, sondern beschränken uns auf einige erläuternde Zusätze.

a) Wenn die Theologen sagen, daß das Genugthuungswerk ein opus poenale, laboriosum, afflictivum sein müsse, so entsprechen in Wirklichkeit alle guten Werke dieser Forderung, weil alle, wenigstens im gefallenen Zustande, mehr oder weniger beschwerlich sind. Ebendeßwegen kann nicht bloß jedes meritorische Werk zugleich satisfactorisch sein, sondern ist es auch, vorausgesetzt, daß der Handelnde zugleich Genugthuung, wenigstens einschließlich, intendirte; umgekehrt ist jedes satisfactorische Werk zugleich als meritorisch anzusehen. — Auch selbst der Umstand, daß die guten Werke für vollkommnere Seelen sogar leicht und süß sind, vermindert nicht, sondern steigert ihren satisfactorischen Werth, weil die sittliche Verfassung des Handelnden eine vollkommnere ist und zwar auf Grund früherer Anstrengung[2]).

b) Kommt das Bußwerk zwar mit Hülfe der actuellen, aber ohne die habituelle Gnade zu Stande, so kann von einem Abverdienen zeitlicher Strafe natürlich keine Rede sein; wohl aber kann sich der Handelnde die Gnade der Bekehrung (de congruo) verdienen. — Ist der Gnadenstand vorhanden, dann besitzt freilich das Genugthuungswerk jene übernatürliche Würdigkeit, durch welche es zum Verdienen geeignet ist (meritum in actu primo). Um jedoch den Nachlaß der Strafe in Wirklichkeit und mit unfehlbarer Gewißheit zu verdienen (m. in actu secundo), bedarf es noch der promissio divina. Dieses göttliche Versprechen aber ist thatsächlich vorhanden. — Kann nämlich der Gerechtfertigte sich auf Grund göttlichen Versprechens die ewige Seligkeit de condigno verdienen, dann wird von der Hinwegräumung des Hindernisses ein Gleiches gelten. Eben dieses versichert die h. Schrift ausdrücklich[3]) und ebenso die Kirche, welch letztere unter Verwerfung der gegentheiligen Lehre des Bajus[4]) darauf hinweist, daß unsere Genugthuungen von Christus dem Vater offerirt und vom Vater acceptirt werden[5]). Der wirkliche

1) Vgl. Grundz. III. S. 115 ff.

2) Vgl. den h. Thomas, Suppl. q. 15. a. 1. ad 2 und den Cat. Rom. P. 2. c. 5. q. 69.

3) Spr. 15, 27; Tob. 12, 8 f.

4) Denz. n. 939 u. 957. — 5) Trid. sess. 14. c. 8.

Nachlaß zeitlicher Strafen, dessen Maß dem Werthe der Genugthuungswerke entspricht, kommt dann bei der außersacramentalen Genugthuung ex opere operantis zustande, bei der sacramentalen aber ex opere operato, indem das Sacrament nachträglich diese Wirkung herbeiführt, sobald die Bedingung gesetzt, d. h. die Buße verrichtet ist. Leistet jemand die auferlegte Buße im Stande der Ungnade, so erfolgt die Wirkung sicherlich nicht sofort, wohl aber, laut probabeler Meinung, später, sobald der obex gehoben ist.

5. Die Form des Bußsacramentes lautet gemäß den Erklärungen der Kirche: Ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris etc.[1]).

Doch sind nicht alle Worte dieser Formel wesentlich. Es ist vielmehr sententia certa, daß die Worte: Ego te absolvo a peccatis tuis, oder auch: Absolvo te a peccatis, zur Gültigkeit genügen; sententia communis aber, daß dieses schon von den Worten Te absolvo oder bloß Absolvo gilt. Diese Worte reichen ja auch, in Verbindung mit dem reuigen Sündenbekenntniß, vollauf hin, um die Handlung als das zu bestimmen, was sie sein soll, als Bußgericht nämlich mit freisprechender richterlicher Sentenz. Auch das Trid. a. a. O. sagt nicht: Formam huius sacramenti *esse* haec verba, sondern *positam esse* in illis ministri verbis.

Die angegebene Absolutionsformel wird die indicative genannt im Unterschiede von einer andern, welche die deprecative heißt. Eine ausschließlich deprecative Formel, die aber vielfach variirte, war im Abendlande bis zum 12. Jahrh. durchweg, und ist im Morgenlande bis heute fast ausschließlich im Gebrauch[2]).

Daraus folgt also, daß Christus die Form des Bußsacramentes nur in genere festgesetzt und es der Kirche überlassen hat, dieselbe in specie zu determiniren[3]). Wo also in der Kirche unter Zustimmung der Kirche

---

1) Docet s. synodus, sacramenti poenitentiae formam, in qua praecipue ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse: *Ego te absolvo* etc., quibus quidem de ecclesiae sanctae more preces quaedam laudabiliter adiunguntur; ad ipsius tamen formae essentiam nequaquam spectant, neque ad ipsius sacramenti administrationem sunt necessariae. Trid. sess. 14. c. 3. Vgl. Florent. bei Denz. n. 594.

2) Im Pontificale Gundekar's von Eichstätt aus dem 11. Jahrh. z. B. findet sich folgende Formel: Christus filius Dei misereatur tui et dimittat tibi omnia peccata etc. Vgl. Thalhofer im neuen Kirchenlex. I. S. 124.

3) Vgl. Grundz. III. S. 140.

die bloß deprecative Form in Gebrauch war oder ist, unterliegt die Gültigkeit keinem Zweifel. Für das Abendland ist seit dem Tridentinum nach der sent. communior die Gültigkeit an die indicative Form geknüpft. Infolgedessen würde ein Priester die Gültigkeit in Frage stellen und sich schwer versündigen, der sich einer deprecativen Form bedienen würde. — Uebrigens schickt die abendländische Kirche schon seit dem 13. Jahrh. der indicativen eine Art deprecativer Form voraus (Misereatur tui —. Dominus noster J. Chr. te absolvat —). Doch beruht die Anwendung derselben, wie auch des nachfolgenden Gebetes (Passio D. n. J. Chr.) laut Trid. a. a. O. nur auf einer löblichen Gewohnheit und bedingt die Gültigkeit nicht[1]).

6. Laut den Scotisten, denen sich einzelne andere Theologen anschließen, gibt es beim Bußsacramente keine eigene, von den Absolutionsworten verschiedene Materie. Die Absolutionsformel schließt vielmehr beides in sich: sie ist Materie, sofern sie sinnfällige Formel ist; sie ist Form durch das, was sie inhaltlich ausdrückt. Die Acte des Pönitenten sind nach dieser Ansicht bloß die notwendige Vorbedingung (conditio sine qua non) des gültigen Empfanges. — Nach der Ansicht einzelner älterer Theologen, die der h. Thomas im Auge zu haben scheint[2]), besteht die Materie in der Handauflegung, bez. Handerhebung, welche die Absolutionsworte begleitet. Durandus denkt freilich an die Thätigkeit des Pönitenten selbst, aber einseitig nur an das Sündenbekenntniß.

Die sententia communior behauptet mit dem h. Thomas[3]), daß die Acte des Sünders (Reue, Beichte, Genugthuung), oder kurz, daß das reuige Bekenntniß (da es die genugthuende Absicht einschließt) die materia proxima unseres Sacramentes ausmache. Zwar ist diese Lehre nicht förmlich von der Kirche entschieden, aber sie findet in den kirchlichen Erklärungen so kräftige Stützen, daß sie wohl als sententia certa anzusehen ist.

a) Tridentinum und Florentinum a. a. O. nennen die Absolutionsworte einfachhin die Form des Bußsacramentes; also sind sie lediglich Form und nicht zugleich Materie. — Daß sie lediglich Form sind, folgt auch daraus, daß das Tridentinum ihnen bloß vorzugsweise die sacramentale Wirkung zuschreibt. Wären sie Form und Materie zugleich, so wäre ihnen die Wirkung schlechthin zuzuschreiben.

b) Sind aber die Absolutionsworte bloß Form, so muß es

---

1) Vgl. im neuen Kirchenlex. die Abhandlungen über Absolution (Thalhofer) und Buße (Wildt).

2) S. 3. q. 84. a. 4. — 3) L. c. a. 1 u. 2; — q. 90. a. 1 u. 2.

neben ihnen noch eine eigene Materie geben. Denn es würde keinen Sinn haben, von einer Form zu sprechen, wenn keine Materie da wäre, da beide sich gegenseitig fordern. Und doch lehren jene Synoden ausdrücklich, daß überhaupt zur Wesenheit eines Sacramentes Materie und Form gehören[1]); das Tridentinum aber bemerkt speciell vom Bußsacramente, daß es nicht bloß der Form, sondern auch der Materie nach von der Taufe ganz und gar verschieden sei[2]).

c) Welches nun die fragliche Materie sei, lassen die beiden Synoden nicht zweifelhaft. Denn beide sagen, in den Acten des Pönitenten (contritio, confessio, satisfactio) bestehe die quasi materia des Bußsacramentes[3]), d. h., im Sinne der Synoden, die eigentliche sacramentale Materie.

Es ergibt sich dieses einmal aus dem Umstande, daß die Synoden eine andere Materie gar nicht nennen, und daß die Kirche sonst bei keinem Sacramente von den Acten des Empfängers sagt, sie seien quasi materia. Es ergibt sich weiterhin aus der Natur der Sache. Denn die Spendung des Bußsacramentes vollzieht sich in Form eines Gerichtes; ein Gericht aber setzt sich wesentlich aus zwei Theilen zusammen, aus der Anklage (Materie) und aus dem Urtheil (Form), welches auf Grund der Anklage gefällt wird. Dazu kommt endlich, daß die eben angeführten Erklärungen der Kirche, insbesondere die des Florentinums, sich so enge und fast wörtlich an die Lehre des h. Thomas anschließen, daß sie vernünftigerweise nur im Sinne des h. Thomas verstanden werden dürfen[4]). Die Lehre des h. Thomas ist aber einfach diese: Beim

1) Materia et forma, quibus sacramenti essentia perficitur. Trid. sess. 14. c. 2. — Haec omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tamquam materia, verbis tamquam forma et persona ministri. — Quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum. Florent. bei Denz. n. 590.

2) Materia et forma — (sacramentum poenitentiae a baptismo) longissime dissidet. a. a. O.

3) Cuius (poenitentiae) quasi materia sunt actus poenitentis, qui in tres distinguuntur partes, quarum prima est cordis contritio, — secunda est oris confessio, — tertia est satisfactio pro peccatis secundum arbitrium sacerdotis. Florent. bei Denz. n. 594. — Sunt autem quasi materia huius sacramenti ipsius poenitentis actus, nempe contritio, confessio et satisfactio. Qui quatenus in poenitente ad integritatem sacramenti, ad plenamque et perfectam peccatorum remissionem ex Dei institutione requirantur, hac ratione poenitentiae partes dicuntur. Trid. a. a. O. c. 3.

4) Im opusc. 5. de art. fidei et ecclesiae sacr. sagt auch der h. Thomas von den Acten des Pönitenten, sie seien quasi materia und partes

Bußsacramente (und Aehnliches gilt von der Ehe) findet sich keine körperliche Materie, wie bei den übrigen Sacramenten; loco corporalis materiae treten vielmehr die Acte des Pönitenten [1]). Und zwar bilden diese Acte die materia proxima, während das, was Gegenstand dieser Acte ist, die Sünde, die materia remota ausmacht [2]). Wenn also der h. Lehrer in dem (unten in der Note) erwähnten Opusculum, und ihm folgend die kirchlichen Synoden, jene Acte quasi materia nennen, so betrachten sie dieselben evident als eigentliche sacramentale Materie, als Bestandtheil des sacramentalen Zeichens, nennen sie aber quasi materia, weil in ihnen kein körperliches Element zur Verwendung kommt, wie bei den meisten andern Sacramenten. Dieselbige Erklärung gibt auch der römische Katechismus [3]). Dementsprechend bezeichnet das Rituale Romanum (de sacr. poenit.) ganz einfach die Sünden als materia remota, die Acte des Pönitenten als m. proxima des Bußsacramentes [4]).

Der Wille, die auferlegte Buße zu verrichten, gehört wesentlich mit zur nächsten Materie und bedingt die Gültigkeit; er ist aber mit dem reinigen Bekenntniß ganz von selbst verbunden. Die wirkliche Leistung der Buße jedoch ist lediglich pars integralis, da die wesentliche oder Hauptwirkung des Sacramentes (Tilgung der Sünde und der ewigen Strafe, Gnadenspendung) von jener wirklichen Leistung unabhängig ist.

7. Bezüglich der nächsten Materie ist noch eine Bemerkung nachzutragen. — Daß das Bekenntniß ein vollständiges sein muß, und was Gegenstand desselben ist, wurde schon früher ausgeführt [5]). Nun muß aber freilich zwischen materieller und formeller Vollständigkeit (Integrität) wohl unterschieden werden. Erstere ist vorhanden, wenn alle Todsünden seit der letzten gültigen Beichte nach Art und Zahl im einzelnen gebeichtet werden; letztere aber, wenn der Pönitent zwar mangelhaft

---

sacramenti poenitentiae. Die fraglichen Sätze des Florentinums sind, von einigen unerheblichen Aenderungen abgesehen, wörtlich diesem Opusculum entlehnt.

1) Vgl. S. 3. q. 84. a. 1.

2) Materia proxima huius sacramenti sunt actus poenitentis, cuius materia sunt peccata, de quibus dolet et quae confitetur et pro quibus satisfacit. Unde relinquitur, quod remota materia poenitentiae sint peccata, non acceptanda, sed detestanda et destruenda. l. c. a. 2.

3) Neque vero hi actus quasi materia a sancta synodo appellantur, quia verae materiae rationem non habeant, sed quia eius generis materiae non sint, quae extrinsecus adhibeatur. P. 2. c. 5. q. 13.

4) Illius quidem remota materia sunt peccata, proxima vero sunt actus poenitentis, nempe contritio, confessio et satisfactio.

5) Oben S. 155.

und nur theilweise beichtet, aber doch so vollständig, als es ihm unter den gegebenen Verhältnissen (physisch und moralisch) möglich ist. Und da Gott nichts Unmögliches vom Menschen fordert, so genügt die formelle Integrität zur Gültigkeit der Beichte.

Ein materiell unvollständiges Bekenntniß genügt somit bei Sterbenden, denen es zum vollständigen Bekenntniß an Kraft gebricht; bei Stummen, die nicht schreiben und nur durch Zeichen sich mangelhaft verständlich machen können; bei Ausländern, die sich in der Sprache des Beichtvaters kaum auszudrücken wissen, bez. auf einen Dolmetsch angewiesen sind.

In gewissen Fällen (bei plötzlichem Schiffbruch oder kriegerischem Ueberfall) reicht es hin, bloß im allgemeinen (in genere) seine Sündhaftigkeit zu bekennen. — Ebenso genügt es für Schwerkranke, die nicht mehr sprechen können, wenn sie durch Zeichen und Geberden das Verlangen nach der Beichte und damit einschließlich ihre Sündhaftigkeit bekunden. Ist bereits Bewußtlosigkeit eingetreten, so genügt es sogar, wenn laut dem Zeugniß der Anwesenden der Kranke vor Ankunft des Priesters ein solches Verlangen zu erkennen gab. Es verhält sich hier analog, wie bei einer Beichte durch Vermittelung eines Dolmetsch.

Ist der Sterbende bewußtlos und hat ein Verlangen nach der Beichte nicht kundgegeben, dieselbe aber auch nicht abgelehnt, so kann, ja muß er bedingungsweise absolvirt werden, ob er nun christlich gelebt hat oder nicht; auch selbst im Falle, daß er im Moment der schweren Sünde bewußtlos wurde. Denn die Bewußtlosigkeit kann nur scheinbar, die Bewegungen und Seufzer des Sterbenden aber können ein Ausdruck seines Verlangens nach der Beichte sein. — Allerdings liegt hier der Absolution eine recht zweifelhafte Materie zu Grunde. Indessen nach dem Grundsatze: Sacramenta propter homines, muß man, um für fremdes Seelenheil das Menschenmögliche zu thun, sich mit einer zweifelhaften Materie begnügen, wo eine zweifellos hinlängliche nun einmal nicht zu haben ist. — In allen angeführten Fällen ist freilich gemäß kirchlicher Entscheidung [1]) das genaue Bekenntniß nachzuholen, wenn später Gelegenheit dazu geboten wird.

8. Da im Bußsacramente der Sünder die nächste Materie und der Priester die Form darzubieten hat, Materie und Form aber zum einheitlichen sacramentalen Zeichen, zur einheitlichen Handlung sich verbinden müssen, so erscheint es, auch in Anbetracht der kirchlichen Praxis, für die Gültigkeit des Sacramentes wesentlich, daß Spender und Empfänger sich in einer

1) Vgl. Denz. n. 982.

Weise räumlich gegenwärtig sind, daß die Thätigkeiten beider in der That eine einheitliche Handlung ausmachen. Auch der Florentinische Ausdruck Confessio oris[1]), sowie die Fassung der Absolutionsformel: Ego te absolvo lassen erkennen, daß Priester und Pönitent, jeder in Gegenwart des andern, das Ihrige zu leisten haben.

In Anbetracht des Gesagten, zugleich in Anbetracht einer Entscheidung Clemens VIII.[2]) halten demnach die meisten Theologen eine Beichte in absentia, bei welcher Spender und Empfänger Sündenbekenntniß und Absolution brieflich oder auch durch Boten austauschen, nicht bloß für unerlaubt, sondern für ungültig[3]). — Die weitere Debatte der Theologen, was von einer Beichte zu halten sei, bei welcher nur eins von beiden, Bekenntniß oder Absolution, in absentia vollzogen wird, führte, im Anschluß an eine weitere Erklärung Clemens VIII. bez. seines Nachfolgers[4]) zu folgendem Ergebniß.

a) Eine Absolution aus der Ferne, z. B. brieflich, dürfte ebenfalls nicht bloß unerlaubt, sondern ungültig sein.

b) Das Sacrament ist gültig, wenn der anwesende Priester, wie schon erwähnt, einen bewußtlosen Sterbenden absolvirt, nachdem Zeugen bekundet haben, daß derselbe vor Ankunft des Priesters nach der Beichte verlangte. — Hiernach zu schließen dürfte es an sich zwar gültig, aber außer im Nothfalle unerlaubt sein, wenn jemand dem abwesenden Priester etwa brieflich beichten und dann vom anwesenden, der sich dieser Beichte noch hinlänglich erinnert, die Absolution erbitten würde, nachdem er sich jener Sünden zuvor noch einmal in genere schuldig bekannt hat.

Bis zu welcher Grenze sich sagen läßt, daß Priester und Sünder nach menschlicher Schätzung (moralisch) einander gegenwärtig sind,

---

1) Denz. n. 594. — 2) Denz. n. 962.

3) In diesem Sinne versteht wenigstens die sententia communis der Theologen das päpstliche Decret. Ob an und für sich, d. h. ohne das Decret, eine solche Absolution gültig sein würde, ist unter diesen Theologen controvers. Vgl. Wildt im neuen Kirchenlexicon. II. S. 241 ff. Einzelne neuere Theologen (Berardi, Gabetti) sind dagegen geneigt, das briefliche Verfahren für gültig zu halten und gestatten deßwegen bedingte Absolution, selbstredend nur im äußersten Nothfalle. Vgl. Linzer Theol. pract. Quartalschrift. 1899. III. S. 635. — Der Mainzer Kath. 1894. S. 459 erzählt, wie in den Drangsalen der Reformationszeit die Nonnen eines Klosters in Riga (Livland), die ohne Priester waren, einem Mönche in Curland in versiegelten Briefen beichteten, welcher Mönch ihnen dann ebenfalls schriftlich, durch Vermittelung derselben Botin, die Absolution und consecrirte Hostien sandte.

4) Denz. n. 963.

hat die Moraltheologie für einzelne Fälle zu erläutern. Im Nothfalle, z. B. bei einem Ertrinkenden, wird man auch bei erheblicherer Entfernung conditionate absolviren müssen, wiederum nach dem Grundsatze: Sacramenta propter homines. — Beichte und Absolution auf telephonischem Wege würde die Gültigkeit höchst fraglich machen[1]).

§. 19.

Spender und Empfänger, Nothwendigkeit und Wirkungen des Bußsacramentes.

1. Nach katholischem Dogma haben nur die Apostel und ihre rechtmäßigen Nachfolger, die Bischöfe und die von den Bischöfen ermächtigten Priester Vollmacht, von den Sünden loszusprechen.

a) Die Kirche verwarf die Lehre der Wiclefiten und Husiten, welche nach dem Vorgange der Waldenser behaupteten, daß die einfache Laienabsolution genüge[2]). Dasselbe behauptete Luther, und zwar von seinem Standpuncte aus ganz consequent, da nach ihm die Absolution nur eine Gerechtigkeitserklärung ist. Luther's These wurde von Leo X. verworfen[3]). Dazu kommen die Erklärungen des Florentinums[4]) und des Tridentinums[5]).

b) Gemäß Darstellung der h. Schrift hat Christus nur den Aposteln und ihren rechtmäßigen Nachfolgern die fragliche Vollmacht übertragen[6]). Einschließlich spricht die Schrift unsere Lehre dadurch aus, daß sie das Dasein eines Vorsteheramtes, speciell eines besondern Priesterthums in der Kirche lehrt. Nun aber ist es Sache der Vorsteher, die richterliche Gewalt zu üben und Sache des Priesters, zwischen Gott und den Menschen zu vermitteln und Versöhnung und Verzeihung herbeizuführen[7]). — Wenn der h. Jacobus mahnt: „Bekennet einander euere Sünden[8])!" so spricht er möglicherweise gar nicht von der sacramentalen Beichte; spricht er aber von ihr, so beichten ja die Gläubigen in der That einander, wenn sie den Priestern beichten.

---

1) Vgl. Lehmkuhl, Theol. moral. II. n. 876.
2) Denz. n. 564. — 3) Denz. n. 637. — 4) Denz. n. 594.
5) Sess. 14. c. 6 u. can. 10. — 6) Vgl. oben S. 123 ff.
7) Hebr. 5, 1; I Cor. 4, 1. — 8) Jac. 5, 16.

c) Zur Väterlehre verweisen wir auf das früher Gesagte, insbesondere auf die Aussprüche des h. Cyprian, Origenes, Basilius und Chrysostomus [1]). — Daß auch die getrennten morgenländischen Kirchen mit der abendländischen hinsichtlich des Bußsacramentes im wesentlichen dieselben Anschauungen theilen, wurde, wenigstens andeutungsweise, auch schon hervorgehoben [2]).

Wenn im Mittelalter vielfach die von Partikularsynoden gebilligte Sitte bestand, in Todesgefahr und in Ermangelung eines Priesters einem Diakon, auch selbst einem frommen Laien zu beichten, so betrachtete man eine solche Beichte nicht als sacramental und wiederholte sie demnach vor dem Priester, wenn später die Möglichkeit dazu gegeben wurde. Was auch heute der Christ in Lebensgefahr und in Ermangelung eines Priesters thut, indem er cum voto sacramenti vollkommene Reue erweckt, das geschah auch damals. Nur ging der fromme und gläubige Sinn des Mittelalters insofern einen Schritt weiter, als man, was einzelne sogar für pflichtmäßig hielten, auch noch ein Sündenbekenntniß vor einem Diakon oder Laien hinzufügte. Der Gedanke, alles das geleistet zu haben, was den Umständen nach möglich war, auch die Verdemüthigung und Sühne, welche in dieser Uebung lagen, erzeugten eine gewisse Beruhigung. — Und weil also der Pönitent in diesem Falle das leistete, was an sich Materie des Sacramentes ist, und weil ihm auf Grund vollkommener Reue seine Sünden thatsächlich von Gott verziehen wurden, so nennt der h. Thomas eine solche Beichte quodammodo sacramentalis. Es mag diese Ausdrucksweise vielleicht befremdlich klingen, der Gedanke des h. Lehrers ist ganz richtig. Denn für sacramental im eigentlichen Sinne hält er eine solche Beichte nicht, da der Priester fehlt, welcher durch Hinzufügung der Form (Absolution) das Sacrament constituirt. Wohl ist eine derartige Handlung als eine Art Sacramentale zu betrachten, welches ex opere operantis wirkt, wie man auch durch Schlagen an die Brust oder durch Besprengung mit Weihwasser läßliche Sünden tilgt, falls diese Handlungen in entsprechender Liebe und Reue vollzogen werden. Deßwegen fordert der Heilige Wiederholung einer solchen Beichte vor dem Priester, sobald es möglich ist [3]). Der eine Albert der Große freilich hält die Laienbeichte, wenn ein Nothfall vorliegt, für sacramental und stellt sie mit der von Laien im Nothfall gespendeten Taufe in Parallele [4]).

Wenn der h. Cyprian (ähnlich die Synode von Elvira im c. 32) nicht bloß seine Priester, sondern auch seine Diakone ermächtigt, im Nothfalle statt seiner die Beichte der Büßer entgegenzunehmen und sie zu

1) Oben S. 149 f. — 2) Oben S. 151.

3) Suppl. q. 8. a. 2 und 3.

4) Vgl. Hurter in der Innsbr. Zeitschr. für kath. Theol. 1899. S. 720 ff.

reconciliiren [1]), so haben wir hier, wenigstens soweit die Diakone in Betracht kommen, entweder an die ersten Anfänge der eben erwähnten mittelalterlichen Praxis, oder wohl besser an die kanonische Reconciliation zu denken, die auch der Diakon auf Grund bischöflicher Delegation vornehmen kann. Gerade in der Thatsache, daß auch Diakone mitunter die Reconciliation vornahmen, finden ja viele Theologen einen Grund für die Annahme, daß die sacramentale Absolution gewöhnlich schon vor dem Beginn, oder doch längst vor dem Abschluß der öffentlichen Buße ertheilt wurde.

2. Uebrigens bedarf der Spender zur gültigen Spendung des Bußsacramentes einer doppelten Gewalt, der potestas ordinis und der pot. iurisdictionis. Sündenvergebung und Gnadenvermittelung sind nämlich priesterliche Thätigkeiten und setzen somit die pot. ordinis voraus. Weil aber die Spendung des Sacramentes nach Christi Anordnung wesentlich in Form richterlicher Thätigkeit verläuft, so bethätigt sich der Spender zugleich als vorgesetzten Richter. So wesentlich also die pot. ordinis, so wesentlich ist für den Spender die pot. iurisdictionis, da sie ihm einem größern oder kleinern Kreise von Untergebenen gegenüber die nothwendige richterliche Autorität verleiht. Beide Gewalten, jede für sich incomplet, ertheilen also in ihrer Verbindung dem Spender jene complete Vollmacht, die zur gültigen Spendung erforderlich ist.

Die erforderliche Jurisdiction kann dann eine ordentliche (ordinaria) sein, wenn sie mit dem übertragenen kirchlichen Amte (z. B. beim Papst, Bischof, Pfarrer) schon verbunden ist, oder eine übertragene (delegata), wenn es für den Spender einer eigenen Bevollmächtigung seitens der vorgesetzten Behörde bedarf. — Universale Gewalt für die ganze Kirche besitzt in dieser Hinsicht kraft seines Amtes der Papst. Er bevollmächtigt durch Uebertragung der bischöflichen Gewalt die einzelnen Bischöfe für ihre Diözesen, mit der selbstverständlichen Maßgabe, daß er als oberster Richter einzelne Fälle seinem Forum reserviren kann. In ähnlicher Weise verfährt der Bischof den ihm untergeordneten Priestern gegenüber, indem er dieselben für einzelne Pfarren, bez. für die ganze Diözese ermächtigt, mit derselben Maßgabe, daß auch er als oberster Richter und Seelsorger in seiner Diözese einzelne Fälle seinem richterlichen Spruche vorbehalten kann.

Die angedeutete Nothwendigkeit jurisdictioneller Gewalt ergibt sich aus der Natur der Sache, sowie aus den ausdrück-

---

1) Ep. 18. n. 1. (ed. Hartel).

lichen Erklärungen der Kirche. Spender des Bußsacramentes, definirt das Florentinum, ist der Priester, welcher die Absolutionsgewalt als eine ordentliche oder in Folge einer Bevollmächtigung seitens der kirchlichen Behörde besitzt [1]). Dieselbe Erklärung gibt das Tridentinum, indem es darauf hinweist, daß ein rechtskräftiges Urtheil nur über Untergebene gefällt werden kann, in Folge dessen der Spender des Bußsacramentes der Uebertragung richterlicher Jurisdiction bedarf, durch welche er in einem bestimmten Kreise als vorgesetzter Richter bestellt wird [2]). Die gegentheilige Lehre der Synode von Pistoja, die sich übrigens schon bei dem Scholastiker Durandus findet [3]), wurde kirchlich censurirt [4]).

3. Empfänger des Bußsacramentes ist der Getaufte, der nach der Taufe sündigte. Für den christlichen Todsünder ist dann, da die Todsünde vom Heile ausschließt, der Empfang des Bußsacramentes ebenso heilsnothwendig (necessitas medii), wie für den Erbsünder der Empfang der Taufe [5]). Da nämlich Christus nur den Aposteln und ihren Nachfolgern das Richteramt und damit die Macht der Sündenvergebung in der Kirche übertrug; da er nur ihnen die Schlüssel zum Himmelreich übergab, um zu öffnen und zu schließen, und da er ein anderes Mittel nicht geordnet hat, so gibt es für den christlichen Todsünder keine Sündenvergebung und kein Heil, als nur mit Hülfe des Bußsacramentes. Wir sagen mit Hülfe des Bußsacramentes. Denn wenn es laut früherer Darstellung feststeht, daß die vollkommene Reue schon vor dem Empfang des Sacramentes rechtfertigt, so steht es ebenso fest, daß diese Reue nicht unabhängig vom Sacramente, nicht sine sacramenti voto, wie das

---

1) Minister huius sacramenti est sacerdos habens auctoritatem absolvendi vel ordinariam vel ex commissione superioris. Denz. n. 594.

2) Quoniam igitur natura et ratio iudicii illud exposcit, ut sententia in subditos duntaxat feratur, persuasum semper in ecclesia Dei fuit et verissimum 'esse synodus haec confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet iurisdictionem. Sess. 14. c. 7.

3) Vgl. Schwane, III. S. 671. — 4) Denz. n. 1400.

5) Est autem hoc sacramentum poenitentiae lapsis post baptismum ad salutem necessarium, ut nondum regeneratis ipse baptismus. Trid. sess. 14. c. 2. Vgl. can. 6.

Tridentinum sich ausdrückt, diese Wirkung herbeiführt[1]). Das Sacrament muß also, ähnlich wie die Taufe, in Wirklichkeit (in re) empfangen, oder, wo dieses etwa unmöglich, wenigstens mit dem Willen ergriffen und so geistig (in voto) empfangen werden, indem man aufrichtig nach demselben verlangt und fest entschlossen ist, dasselbe in Wirklichkeit zu empfangen, sobald die Möglichkeit dazu geboten wird. Uebrigens enthält die vollkommene Reue, wie das Tridentinum an der bezeichneten Stelle ebenfalls bemerkte, das votum sacramenti bereits in sich, da vollkommene Liebe und Reue den Willen einschließen, das ganze göttliche Gesetz zu erfüllen.

Aus der Heilsnothwendigkeit ergibt sich die Pflichtmäßigkeit (nec. praecepti) des Empfanges ganz von selbst. Diese Pflicht hat zunächst ihren Grund in einem praeceptum divinum. Gott will nämlich und befiehlt, daß wir alles dasjenige thun, was zum Heile nothwendig ist. Nun ist aber für den christlichen Todsünder das Bußsacrament heilsnothwendig. Und folglich ist derselbe kraft göttlichen Gebotes, iure divino, wie das Tridentinum sagt[2]), verpflichtet, das Sacrament nicht bloß dann zu empfangen, wenn das ewige Heil unmittelbar bedroht ist (Todesgefahr), sondern auch sonst mehrmals im Leben, wie durchweg die Theologen behaupten. Das göttliche Gebot wird dann durch das kirchliche dahin genauer bestimmt, daß der Todsünder wenigstens einmal im Jahre (saltem semel in anno), am passendsten in der österlichen Zeit, eine gültige Beichte abzulegen hat[3]).

4. Die wesentlichen Wirkungen des Bußsacramentes ergeben sich aus seinem Zwecke.

a) Es tilgt, und zwar für immer, die nach der Taufe begangenen und aufrichtig bereuten Tod- und läßlichen Sünden.

Es kann der Mensch selbstredend von neuem sündigen und sich von neuem Gottes Mißfallen und Strafe zuziehen, aber die einmal vergebene Sünde bleibt ewig vergeben und der mit ihr verbundene Schuld- und Strafreat kehrt nie zurück. Wenn einzelne Theologen, bemerkt der h. Thomas, eine Rückkehr der frühern Sünde (reditus peccati) beim Rückfall in neue Todsünde annehmen, so gilt das nur in insofern, als in An-

1) Vgl. oben S. 135 ff.

2) Sess. 14. c. 5. u. can. 6.

3) Vgl. das Lat. IV. bei Denz. n. 363; das Trid. c. 5 u. can. 8; dann die Entscheidung Alexander's VII. bei Denz. n. 985.

sehung der früher vergebenen die abermalige Todsünde zugleich als Undank gegen Gott und als Verachtung seiner verzeihenden Güte sich darstellt und deßwegen eine um so schwerere Verantwortung nach sich zieht. Im übrigen gilt das Wort des Apostels: Sine poenitentia sunt dona et vocatio Dei[1]), d. h. Gott macht die einmal gespendeten Geschenke nicht wieder rückgängig[2]).

b) Die Buße ertheilt oder vermehrt die heiligmachende Gnade. Sie führt nämlich die Rechtfertigung des christlichen Todsünders herbei, diese letztere aber besteht nicht bloß in Sündenvergebung, sondern auch in innerer Heiligung durch die heiligmachende Gnade[3]). Befand sich der Pönitent noch im Stande der Gnade, so wird die letztere vermehrt. Denn nach Lehre des Dogma's ist es die gemeinsame Wirkung aller gültig und würdig empfangenen Sacramente, daß sie die heiligmachende Gnade ertheilen, wiederertheilen oder vermehren[4]). Zugleich mit der Gnade kehren auch die eingegossenen Tugenden und Gaben zurück, welche durch die Sünde verloren gingen. Endlich empfängt der Mensch die Anwartschaft auf diejenigen actuellen Gnaden, die ihm zur Besserung des Lebens und zur standhaften Ausführung seiner Vorsätze nothwendig und dienlich sind.

c) Das Bußsacrament tilgt die ewige Strafe. Indem nämlich Gott die Sünde verzeiht und sich mit dem Sünder aussöhnt, fällt naturgemäß eine Strafe, die in ewiger, feindseliger Trennung von Gott besteht. Zudem versetzt das Bußsacrament in den Stand der Gnade zurück, ordnet den Menschen wieder auf das übernatürliche Endziel hin, macht ihn zum Kinde Gottes und Erben des Himmels und hebt also auch unter diesem Gesichtspuncte die ewige Strafe auf. — Daß nach Tilgung der Sünde und der ewigen Strafe zeitliche Strafen übrig bleiben können und der Regel nach übrig bleiben, haben wir schon früher gezeigt[5]). Gott wandelt nun im Bußsacramente, so sagen wir wohl

---

1) Röm. 11, 29. — 2) S. 3. q. 88. a. 1—3.

3) Qui vero ab accepta iustificationis gratia per peccatum exciderunt, rursus iustificari poterunt, cum excitante Deo per poenitentiae sacramentum merito Christi amissam gratiam recuperare procuraverint. Trid. sess. 6. c. 14. Vgl. Grundz. III. S. 106 ff.

4) Vgl. Grundz. III. S. 168.

5) Vgl. oben S. 157 ff.

am besten, die ewige Strafe in eine angemessene zeitliche um [1]) und erläßt sofort von dieser zeitlichen Strafe einen größeren oder geringeren Theil je nach der Disposition des Pönitenten. In einzelnen Fällen kann diese Disposition so vollkommen sein, daß Gott auf jedwede zeitliche Strafe verzichtet.

d) Gute Werke, die im Stande der Ungnade verrichtet wurden (opera mortua), sind selbstredend und bleiben (bei nachfolgender Rechtfertigung) ohne eigentliches Verdienst (meritum de condigno) für den Himmel. Von diesen todten sind aber die ertödteten Werke zu unterscheiden, d. h. jene guten und verdienstlichen Werke, die zwar im Stande der Gnade verrichtet (opera viva), aber durch nachfolgende Todsünden (opera mortifera) nicht zwar (für die göttliche Anrechnung) schlechthin vernichtet, wohl aber für ihren Urheber insofern gleichsam ertödtet wurden (opera mortificata), als derselbe im Zustande der Todsünde für den Empfang des entsprechenden übernatürlichen Lohnes nicht mehr das Recht und die Würdigkeit besitzt.

Während Schuld und Strafe früher vergebener Sünden beim Rückfall in die Todsünde nicht wieder aufleben, leben umgekehrt die durch Todsünde ertödteten Werke bei der Heimkehr in den Gnadenstand wieder auf. Diese These hat die sententia certa et communis theologorum in einer Weise für sich, daß die gegentheilige Lehre mindestens temerär sein würde. Für die Richtigkeit derselben lassen sich nämlich gewichtige Gründe geltend machen.

Damit dem Gerechten das Verdienst seiner guten Werke zu Gute komme, fordert das Tridentinum allem Anscheine nach nur, einmal, daß die Werke damals, als sie verrichtet wurden, wirklich verdienstlich waren, sodann, daß der Handelnde im Augenblicke des Todes in statu gratiae sich befinde [2]).

Die h. Schrift versichert ganz allgemein, daß Gott der Sünde nach erfolgter Bekehrung nicht mehr gedenke; daß er in seiner Gerechtigkeit die guten Werke nicht vergesse und daß die Sünde dem Sünder nach seiner

---

1) Vgl. Bautz, Hölle. S. 10 f.

2) Sess. 6. c. 16 u. can. 32. An letzterer Stelle heißt es: S. q. d., — ipsum iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, *si tamen in gratia decesserit,* consecutionem, a. s.

Bekehrung nicht mehr schade[1]). Aehnliche Erklärungen geben die Väter, z. B. der h. Hieronymus[2]) und der h. Ambrosius[3]).

Theologisch ergibt sich folgendes Argument: Indem Gott verzeiht, erläßt er die ewige Strafe. Nun würde aber der bekehrte Sünder ewige Einbuße an seinem Lohne und insofern ewige Strafe erleiden, wenn die frühern Verdienste für immer verloren wären. — Ist ferner Gott geneigter zum Belohnen als zum Bestrafen, belohnt er sogar über Gebühr und bestraft unter Gebühr[4]), so entspricht es ganz der Natur seiner freigebigen und barmherzigen Güte, die Strafe für einmal vergebene Sünde ein für allemal zu erlassen, dagegen frühere Verdienste wieder anzurechnen, sobald das Gnadenleben wiederkehrt.

Die weitere Frage, ob die frühern Verdienste bei der Bekehrung in vollem Umfange und ohne Verkürzung wieder aufleben, wird von den Theologen in verschiedenem, von der sententia probabilior in bejahendem Sinne beantwortet. Das letztere dürfte ebenso consequent sein, als die weitere Lehre vieler Theologen, daß auch der frühere Gnadenstand in vollem Umfange wiederhergestellt werde.

§. 20.

Die Lehre vom Ablaß.

1. Die nach der Sündenvergebung übrig bleibenden zeitlichen Strafen müssen entweder in diesem Leben abgebüßt, bez. abverdient, oder im jenseitigen Reinigungsorte in ihrer ganzen Schwere erlitten werden. Unserm Streben, der göttlichen Gerechtigkeit schon hier auf Erden möglichst genugzuthun, kommt die Kirche durch Ablaßertheilung mächtig zu Hülfe. Hat sie uns im Bußsacramente von einem Theile der zeitlichen Strafe befreit, so erläßt sie uns den Rest, ganz oder theilweise, außerhalb des Sacramentes kraft der Vollmacht, welche sie von Christus empfing, indem sie der göttlichen Gerechtigkeit aus dem unendlichen Verdienst- und Genug-

---

1) Ez. 18, 22; 33, 12. Hebr. 6, 10.

2) Quicumque ob Christi fidem laboraverit et postea lapsus fuerit in peccatum, sicut priora sine causa dicitur passus fuisse dum peccat, sic rursum non perdit ea, si ad pristinam fidem et ad antiquum studium revertatur. Commentar zu Gal. 3, 4.

3) Vide quam bonus Deus et facilis indulgere peccatis; non solum ablatum restituit, sed etiam insperata concedit. Commentar zu Luc. l. 2. n. 33.

4) Vgl. Grundz. III. S. 125.

thuungsschatze Christi und der Heiligen, den sie verwaltet, entsprechenden Ersatz darbietet.

Der Ablaß (indulgentia) ist hiernach zu definiren als ein durch die Kirche auf Grund ihres Genugthuungsschatzes bewirkter außersacramentaler Nachlaß zeitlicher Strafen, welche wir der göttlichen Gerechtigkeit für bereits vergebene Sünden noch schuldig sind.

Da die Ablaßertheilung ein außersacramentaler Act ist, so bethätigt die Kirche in ihr lediglich ihre Jurisdictionsgewalt. Kraft richterlichen Spruches befreit sie uns von der Strafe (absolutio); als Verwalterin des Genugthuungsschatzes aber zahlt sie der göttlichen Gerechtigkeit unsere Schuld (solutio).

Das Gesagte zeigt nicht bloß, was der Ablaß ist, sondern auch, was er nicht ist. Es ist ein grobes Mißverständniß oder geradezu böser Wille, wenn man annimmt oder behauptet, der Ablaß tilge die Sünde, vielleicht gar die zukünftige Sünde, er nehme die ewige Strafe hinweg oder befreie von der zeitlichen, noch bevor die Sünde getilgt ist. — Wenn in Ablaßverleihungen bisweilen von einer indulgentia omnium peccatorum Rede ist, so ist hier peccatum im Sinne von Sündenstrafen zu verstehen, wie es z. B. auch II Mach. 12, 43 u. 46 und ganz evident in den Decreten Martin's V. und der Synode von Constanz der Fall ist[1]). Ablaßbriefe, welche auf eine absolutio a culpa et poena lauten, können immerhin richtig gedeutet werden, indem man an die zum vollkommenen Ablaß erforderliche Beichte, oder auch speciell an die den Beichtvätern vielfach ertheilte Facultät denkt, bei Gelegenheit eines solchen Ablasses von der culpa reservata zu absolviren. Gleichwohl hält Benedict XIV. Ablässe in dieser Form für unächt, bez. für verfälscht[2]).

2. Wiclef und Hus erklären den Ablaß für eine Thorheit, da den zum Himmel Prädestinirten keine Sünde schade. Petrus von Osma läugnete den Ablaß im Sinne eines Nachlasses des von Gott verhängten Fegfeuers. Dasselbe gilt selbstredend von Luther und den Reformatoren. Rechnet nämlich Gott auf Grund des rechtfertigenden Glaubens weder Sünde noch Strafe an, dann wird der Ablaß zwecklos und gegenstandlos. In den hergebrachten kirchlichen Ablässen erblickt Luther lediglich eine Nachlassung rein kirchlicher (kanonischer) Strafen, eine Auffassung, welche von der Synode zu Pistoja getheilt wird.

Laut katholischem Dogma besitzt die Kirche von

---

1) Papa omnibus Christianis *vere contritis et confessis* ex causa pia et iusta potest concedere indulgentias in remissionem peccatorum. Denz. n. 570.

2) De syn. dioec. l. 13. c. 18. n. 7.

Christus selbst die Vollmacht, Ablässe zu ertheilen und hat diese Vollmacht von jeher ausgeübt.

a) So definirt das Tridentinum ausdrücklich [1]), nachdem das kirchliche Lehramt schon früher die gegentheiligen Sätze des Wiclef, Hus und des Petrus von Osma censurirt hatte [2]). — Daß aber die Kirche in ihrer Ablaßertheilung nicht etwa bloß von kanonischen Strafen, sondern vor allem von jenen zeitlichen Strafen befreit, die wir der göttlichen Gerechtigkeit schulden, ist mit Rücksicht auf die lehramtlichen Aeußerungen, auch mit Rücksicht auf den Gesammtglauben der Kirche mindestens als sententia fidei proxima anzusehen.

Das Tridentinum a. a. O. betont nämlich erstens, daß die Kirche von Christus Vollmacht habe, Ablässe zu ertheilen. Nun ist aber die Versicherung überflüssig, daß es der Kirche zustehe, Strafen nachzulassen, die lediglich sie verhängt. — Zweitens versichert die Synode, daß der Gebrauch der Ablässe dem christlichen Volke in hohem Grade heilsam sei. Nun ist aber nicht ersichtlich, wie es dem Volke heilsam sein könne, wenn ihm Strafen erlassen werden, welche die Kirche gar nicht mehr verhängt. Viel eher würde man den Ablaß schädlich nennen müssen, weil er eminent heilsame Bußübungen beseitigen half, durch welche nicht bloß der Kirche, sondern auch der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geschah. — Drittens bezeichnet das Tridentinum die Ablässe als coelestes ecclesiae thesauri [3]), woraus folgt, daß es sich um viel mehr handelt, als um den Nachlaß lediglich kirchlicher Strafen. — Viertens erklärt die Kirche den Satz des Petrus von Osma für mindestens scandalös, daß durch den Ablaß keine Fegfeuerstrafe nachgelassen werde [4]). Nun werden aber im Fegfeuer sicherlich keine kanonischen Strafen abgebüßt. — Endlich fünftens bezeichnet die Kirche die Lehre der Reformatoren und der Synode von Pistoja als falsch, verwegen, die Verdienste Christi schmälernd, daß der Ablaß nur in der Nachlassung kanonischer Strafen bestehe [5]).

b) Die h. Schrift vertritt unsere Lehre in den schon früher erwähnten Aussprüchen Christi [6]). Indem nämlich Christus dem Petrus die Schlüssel des Himmelreiches übergab [7]), er-

---

1) Indulgentiarum etiam potestatem a Christo in ecclesia relictam fuisse illarumque usum christiano populo maxime salutarem esse affirmo. Prof. fidei Trid. Vgl. sess. 25. Decr. de indulg.

2) Vgl. Denz. n. 518; 570—572 u. 615.

3) Sess. 21. c. 9 de ref. — 4) Denz. n. 615.

5) Denz. n. 642—646; 1403 f. — 6) Vgl. oben S. 123 f.

7) Matth. 16, 9.

theilte er ihm Vollmacht, durch seine Thätigkeit im irdischen Himmelreich uns den Zutritt ins überirdische zu eröffnen; Vollmacht also, die Sünden zu vergeben nicht bloß, sofern sie eine Kränkung der Kirche, sondern vor allem, sofern sie eine Beleidigung Gottes sind; Vollmacht ferner, vor allem jene Strafen (ewige und zeitliche) hinwegzunehmen, die Gott verhängt und die den Zutritt zu Gott verhindern; Vollmacht endlich, die der Kirche anvertrauten Gnadenschätze, die Verdienste und Genugthuungen Christi, zu unserer Heiligung und Reinigung, zur Befreiung von Sünden und Strafen zu verwalten und auszutheilen. — Denselben Sinn ergeben, wie früher ebenfalls gezeigt, die folgenden Worte, in denen von der Binde- und Lösegewalt die Rede ist. Denn sie umreden und wiederholen mittelst eines andern Bildes nur das, was durch Verheißung der Schlüsselgewalt bereits gesagt war.

Von dieser Vollmacht, für Strafen, die Gott verhängte, Ablaß zu ertheilen, machte bereits der h. Paulus thatsächlich Gebrauch. Dem Blutschänder nämlich, den er zur Rettung seiner Seele von der Kirche ausgeschlossen hatte [1]), schenkte er mit Rücksicht auf seinen Bußeifer den Rest der Strafe und nahm ihn etwa nach Jahresfrist wieder in die Kirche auf [2]). Der Umstand aber, daß der Apostel die Strafe in persona Christi erließ, wie er sie in nomine, cum virtute Domini verhängt hatte, weist darauf hin, daß es sich um eine Strafe handelte, die nicht bloß vor der Kirche, sondern auch vor Gott Sühne zu leisten bestimmt war. Das beweist auch der Zweifel des Apostels über die Wirkung und den Erfolg der von ihm ertheilten Lossprechung (si quid donavi). Dachte er nämlich bloß an die Aufhebung der von ihm verhängten kirchlichen Excommunication, dann hatte er keinen Grund zu zweifeln; wohl aber, wenn er an die von Gott verhängte Strafe dachte, die der reuige Büßer möglicherweise längst getilgt hatte.

c) Laut dem Zeugnisse der Tradition ist der Ablaß so alt, wie die Kirche. Wie der h. Paulus dem Blutschänder, so verfuhr auch die alte Kirche eifrigen Büßern gegenüber, zumal in schwerer Krankheit und bei drohender Verfolgung. Vielfach

---

1) I Cor. 5, 3 ff.

2) Cui autem aliquid donastis, et ego; nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi. II Cor. 2, 10.

waren es die Fürbitten und Genugthuungen der Martyrer und Bekenner (libelli pacis), welche solchen Büßern zu Gute kamen und auf welche hin ihnen von den Vorstehern der Kirche Ablaß bewilligt wurde. So bezeugt Tertullian[1]), so insbesondere Cyprian, der solche Ablaßertheilungen einen alten, ererbten Brauch nennt[2]). Sowohl er, als auch Tertullian bezeugen, daß solche Ablässe zur Tilgung der Gott schuldigen Strafen dienten.

Cyprian bemerkt, daß den Büßern durch die Fürbitte der Martyrer und durch den nachfolgenden Ablaß bei Gott geholfen werde (apud Deum adiuvari), so zwar, daß sie sterbend in Frieden zum Herrn gelangen (venient ad Dominum cum pace[3]). Tertullian aber als Montanist wirft es den Martyrern vor, daß sie durch ihre Friedensbriefe sich an die Stelle Christi drängten, dem es allein zustehe, durch seinen Tod unsern geistigen Tod (Sünde und Strafe) hinwegzunehmen. Sie selbst seien Sünder und bedürften des Oeles ihrer Lampen für sich selbst; wie also könnten sie von demselben an andere austheilen[4])? Tertullians Worte weisen zugleich auf eine Uebertragung der Genugthuungen der Martyrer auf die reuigen Büßer hin, wie es der Lehre der Kirche vom Genugthuungsschatze Christi und der Heiligen entspricht.

Auch die alten Concilien schreiben den Bischöfen Vollmacht zu, reuigen Büßern ein größeres oder geringeres Maß der Strafe zu erlassen[5]).

Etwa vom 7. Jahrh. an, und zwar zunächst in England, wurde der Ablaß in der Weise ertheilt, daß die ursprünglich schweren Bußen in leichtere Werke umgewandelt wurden (Commutationen); durch leichtere

---

1) Quam pacem quidam in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt. Exhort. ad mart. c. 1.

2) Sicut in praeteritis semper sub antecessoribus nostris factum est. Ep. 15. n. 1 (ed. Hartel). Cyprian mahnt übrigens die Bekenner und Martyrer, den vielfach ungestümen Bitten der Gefallenen gegenüber vorsichtig zu sein, die Bittenden sorgfältig zu prüfen und die Namen derjenigen in ihren Friedensbriefen speciell zu nennen, die sie empfehlen können, damit der Bischof weiter prüfe: Ideo, peto, ut eos, quos ipsi videtis, quos nostis, quorum poenitentiam satisfactioni proximam conspicitis, designetis nominatim libello. l. c. n. 4.

3) Ep. 18. n. 1. Vgl. ep. 57. n. 1.

4) Sufficiat martyri, propria delicta purgasse. — Quis alienam mortem sua solvit nisi Filius Dei? — Si peccator es, quomodo oleum faculae tuae sufficere et tibi et mihi poterit? De pudic. c. 22.

5) Z. B. das Concil von Ancyra (i. J. 314) can. 2 ff., ebenso das von Nicäa im can. 12.

Werke kaufte man sich gleichsam (Redemptionen) von den schwereren los. Als solche Werke galten Gebet, Fasten, Geißelung, Almosen, Wallfahrt nach Jerusalem, Rom, Compostella, Theilnahme an einem Kreuzzug. Und während bisher der Strafnachlaß gewöhnlich ein beschränkter gewesen war (nach Jahren, Quadragenen u. s. w.), wurden vom Anfang des 11. Jahrh. an die vollkommenen Ablässe immer häufiger. Benedict IX. und Alexander II. gewährten vollkommene Ablässe[1]). Noch häufiger wurden dieselben zur Zeit der Kreuzzüge, so daß Innocenz III. auf dem vierten Lateranconcil das Recht, solche zu ertheilen, den Bischöfen entzog und dem päpstlichen Stuhle reservirte.

3. Indem die Kirche Ablaß ertheilt, schöpft sie aus dem Genugthuungsschatze Christi und der Heiligen, mit anderen Worten, sie befreit kraft ihrer richterlichen Vollmacht die ihr untergebenen Gläubigen von der zeitlichen Strafe (absolutio), und als Verwalterin der von Christus verdienten Gnadengüter leistet sie zugleich aus den Genugthuungen Christi und der Heiligen der göttlichen Gerechtigkeit entsprechende Zahlung (solutio). — Wir haben diesen Satz als sententia fidei proxima anzusehen.

a) Es gibt thatsächlich einen solchen Verdienst- und Genugthuungsschatz Christi und der Heiligen.

Wir haben anderswo gezeigt, das dem Opfertode Christi ein wahrhaft unendlicher meritorischer und satisfactorischer Werth innewohnt, daß der Schatz der Verdienste und Genugthuungen Christi unerschöpflich ist und daß Christus für alle Sünden der Welt überflüssig genuggethan hat[2]).

Bezüglich der Heiligen steht fest, daß alle guten Werke derselben nicht bloß meritorischen, sondern auch satisfactorischen Werth besitzen. Und weil nun die Heiligen sehr viel Gutes thaten, vielfach außerordentliche Prüfungen erduldeten (Martyrer), heroische Opfer brachten (Maria) und heroische Buße übten (Aloysius), so leuchtet ein, daß sich bei vielen derselben ein Ueberschuß genugthuenden Werthes häufen mußte, dessen sie zur Sühne eigener Sünden nicht bedurften. Es gilt dieses insbesondere von Maria, die niemals sündigte und von jenen Heiligen (Aloysius u. a.), die nur sehr wenig fehlten. — Nehmen wir nun hinzu, daß der weise, gerechte, gütige Gott diesen Ueberschuß von Genugthuungen nicht ohne Frucht lassen wird, und daß andererseits die Angehörigen der Kirche einen mystischen Leib bilden, dessen Glieder auf gegenseitige Unterstützung angewiesen sind, dann begreift es sich, weßhalb die Kirche von einem Schatze (thesaurus) redet, in welchem nicht bloß die Genugthuungen Christi, sondern auch die

1) Vgl. Hergenröther's Kirchengeschichte. II. S. 80. 3. Aufl.
2) Vgl. Grundz. II. S. 209 ff.

der Heiligen geborgen sind [1]). Gott hebt eben solche überflüssige Genugthuungen einzelner auf, um sie zum Besten der Gesammtheit zu verwerthen. — Daß schon die alte Kirche an eine solche Uebertragung der Genugthuungen glaubte, bezeugte uns oben (S. 179) Tertullian. Auch der h. Paulus ist überzeugt, daß seine Leiden der Kirche zu Gute kommen und daß er so das Leiden Christi ergänze [2]), nicht als ob das Verdienst Christi unzulänglich wäre, sondern weil nach der von Gott getroffenen Heilsordnung die Glieder mit dem Haupte leiden und genugthuen sollen, sowohl für sich selbst, als auch für andere.

b) Verwalterin des Genugthuungsschatzes ist die Kirche auf Grund der ihr übertragenen Schlüssel-, Binde- und Lösegewalt [3]).

Die Kirche schöpft aus diesem Schatze bei der Spendung der Sacramente, sie thut es ebenso bei der Ertheilung der Ablässe. Die Vollmacht, auf Grund des Verdienstschatzes Christi und der Heiligen Ablässe zu ertheilen, nimmt die Kirche ausdrücklich in Anspruch, indem sie die gegentheilige Lehre Luthers, des Bajus und der Synode von Pistoja als falsch und verwegen verwirft [4]). Bemerkenswerth in dieser Hinsicht ist auch die Constitution Clemens VI. v. J. 1349 [5]). — Die oberste Gewalt, Ablässe zu ertheilen, besitzt selbstredend der Papst; Cardinäle, Erzbischöfe, Bischöfe u. s. w. ertheilen Ablässe nach Maßgabe der ihnen vom Papste ertheilten Befugniß [6]).

Die von der Kirche ertheilten Ablässe sind entweder vollkommene oder unvollkommene (indulgentiae plenariae, partiales). Bei den erstern geht die Intention der Kirche auf Nachlassung aller restirenden zeitlichen Strafen; bei den letztern, die auf eine bestimmte Anzahl Jahre oder Tage lauten, geht die Absicht der Kirche dahin, soviel Fegfeuerstrafen zu erlassen, als ehemals ein eifriger Büßer hier auf Erden durch ebensoviel Jahre oder Tage strenger Kirchenbuße ausgetilgt haben würde.

---

1) Vgl. Denz. n. 641, 940, 1404. — 2) Col. 1, 24.

3) Vgl. oben S. 177. — 4) Vgl. Denz. a. a. O.

5) Quem quidem thesaurum (infinitum satisfactionum Christi) non in sudario repositum, non in agro absconditum, sed per beatum Petrum, coeli clavigerum eiusque successores, suos in terris vicarios, commisit (Dei Filius) fidelibus salubriter dispensandum et propriis et rationabilibus causis nunc pro totali, nunc pro partiali remissione poenae temporalis pro peccatis debitae — vere poenitentibus et confessis misericorditer applicandum. Ad cuius quidem thesauri cumulum beatae Dei genitricis omniumque electorum — merita adminiculum praestare noscuntur. Extrav. comm. l. 5. tit. 9. c. 2.

6) Vgl. Denz. n. 572; vgl. auch n. 1363.

c) Da dem Papste nur für die sichtbare Kirche Jurisdiction gegeben wurde, so kann er den Seelen im Fegfeuer nicht durch richterlichen Spruch (per modum absolutionis) zu Hülfe kommen; er thut es aber per modum suffragii et solutionis, d. h. er bietet Gott aus dem Genugthuungsschatze Zahlung an und bittet ihn, dieselbe zu Gunsten jener Seelen anzunehmen. Die Behauptungen Luthers und der Synode von Pistoja, die Kirche habe keine Befugniß, den Verstorbenen Abläße zuzuwenden, oder solche Abläße seien unnütz, wurden kirchlicherseits censurirt und als falsch und verwegen bezeichnet[1]).

Daß die Annahme solcher Abläße von Seiten Gottes titulo iustitiae erfolge, wie z. B. Suarez annimmt, und daß somit ein solcher Ablaß unfehlbar wirksam sei, wird sich nicht beweisen lassen. Es kann eben nicht bewiesen werden, daß Gott sich durch ein Versprechen zur Annahme verpflichtet habe. Die wirkliche Annahme ist folglich ein ganz freies Werk der göttlichen Barmherzigkeit. So gewiß es also ist, daß die Abläße den Verstorbenen im allgemeinen nützen, und so gewiß es ist, daß die Intention der Kirche dahin geht, den gewährten Ablaß den Verstorbenen seinem ganzen Umfang nach zuzuwenden, so hängt es doch von dem freien Ermessen des weisen, gerechten und barmherzigen Gottes ab, ob und in welchem Umfang und für welche Seelen er den Ablaß thatsächlich acceptirt[2]). — Historisch nachweislich war es nicht Paschalis I. oder Johannes VIII., welche zuerst für Verstorbene einen Ablaß bewilligten, wie bisher gewöhnlich angenommen wurde, sondern Calixt III. i. J. 1457; ihm folgte Sixtus IV. i. J. 1476[3]).

4. Daß die Abläße heilsam sind, liegt auf der Hand und ist ausdrückliches kirchliches Dogma[4]).

Die Abläße räumen nämlich das Hinderniß hinweg, welches uns vom Heile trennt; sie führen weiterhin zur Tilgung der Sünde und zur Wiederherstellung der Gnade, da sie nur im Gnadenstande nach bereits vergebener Sünde gewonnen werden können; sie erleichtern ferner durch die Milde, mit welcher sie anstatt der frühern Strenge das Bußsacrament umgeben, auch dem schweren Sünder den Zutritt zu diesem Sacramente; sie veranlassen zudem zu zahlreichen guten Werken (Sacramentempfang, Gebet, Almosen u. s. w.), welche die Kirche als Bedingung

---

1) Vgl. Denz. n. 615, 646, 1405.

2) Vgl. Bautz, Fegfeuer. S. 203 ff.

3) Vgl. Paulus: „Der Ablaß für die Verstorbenen" in der Innsbr. Zeitschr. für kath. Theol. 1900. Heft 1 u. 2.

4) Vgl. oben S. 177 den Text des Tridentinums.

zu ihrem Empfange vorschreibt; sie erfüllen endlich dem Jenseits gegenüber mit Trost und Zuversicht und steigern so die Kraft und Freudigkeit des christlichen Lebens und Strebens.

5. Damit eine Ablaßertheilung nicht bloß erlaubt, sondern auch gültig sei, ist, abgesehen von der Vollmacht des Ablaßspenders, eine gerechte und gesetzmäßige Ursache (causa iusta et legitima) erforderlich (Ehre Gottes, Wohl der Kirche). So lehrt es die sententia communior im Anschluß an einzelne Aeußerungen des kirchlichen Lehramtes [1]).

Vom Empfänger wird verlangt: Angehörigkeit zur Kirche, entsprechende Intention, Stand der Gnade, genaue Erfüllung der von der Kirche vorgeschriebenen Bedingungen, endlich — zur vollen Gewinnung eines vollkommenen Ablasses — Freiheit von aller läßlicher Sünde, bez. entsprechende Reue, sei es ausdrückliche oder einschließliche.

Handelt es sich um Ablässe für die Verstorbenen, so halten einige Theologen (Antonius von Corduba, Suarez u. a.) den Gnadenstand beim schenkenden Gläubigen nicht für nothwendig, sondern nur die Verrichtung der vorgeschriebenen Werke (Almosen, Gebet) [2]). Indessen hat die gegentheilige Meinung mehr Wahrscheinlichkeit für sich. Um nämlich den Abgestorbenen einen Ablaß schenken zu können, muß man, so will es scheinen, zuvor selbst vollen Anspruch auf denselben gewonnen haben. Doch bilden diejenigen Ablässe eine Ausnahme, welche ex opere operantis ecclesiae wirksam sind. Es gilt dieses z. B. nach der sententia communior vom Ablasse des altare privilegiatum, da hier der Priester im Namen der Kirche thätig ist [3]).

---

1) Vgl. oben S. 181 die Constitution Clemens VI. u. Denz. n. 570.

2) Das bekannte Sprüchlein: „Sobald das Geld im Kasten u. s. w." wird durch eine solche Auffassung allerdings näher gelegt, zumal wenn man die vorhin erwähnte These damit verbindet, daß die Annahme solcher Ablässe von Seiten Gottes tit. iustitiae erfolgt.

3) Vgl. Bautz, Fegfeuer. S. 227 ff. u. S. 100. — Zur Lehre vom Ablaß überhaupt vgl. Schoofs, Lehre vom Ablaß. Münster 1857. — Maurel-Schneider, Die Ablässe, umgearbeitet von Beringer. 12. Aufl. Padb. 1900. — Wildt, Ablaß, im neuen Kirchenlexicon. I. S. 94 ff., woselbst auch die weitere Literatur,

§. 21.

Die letzte Oelung.

1. Die h. Oelung (extrema unctio) bildet die Ergänzung und den Abschluß des Bußsacramentes und des gesammten christlichen Bußlebens. Was der Christ zeitlebens innerhalb und außerhalb des Bußsacramentes anstrebt: Reinigung von Sünde, Sühne für die Sünde, Kampf gegen die Sünde, wird für ihn zu einer eminent dringenden Aufgabe, wenn in schwerer Krankheit der Tod droht und damit das göttliche Gericht, während Satan seine Angriffe verdoppelt. Während nun dem christlichen Büßer und Kämpfer in gesunden Tagen andere Sacramente helfend zur Seite stehen, soll ihn in seinem letzten und verhängnißvollsten Kampfe die h. Oelung mit mächtiger Hülfe umgeben.

Die h. Oelung ist jenes Sacrament, kraft dessen dem schwerkranken Christen unter Salbung mit geweihtem Oele und priesterlichem Gebete übernatürliche Gnade und Hülfe zur Wohlfahrt der Seele, bez. auch des Leibes zu Theil wird.

2. Wir haben hier zunächst die von den Reformatoren bestrittene Sacramentalität der h. Oelung nachzuweisen.

a) Das Tridentinum erklärt die h. Oelung für ein wahres und eigentliches von Christus eingesetztes und vom heiligen Jacobus empfohlenes und promulgirtes Sacrament [1]). In Folge dieser Erklärung ist die von einigen vortridentinischen Theologen (Hugo von St. Victor, Lombardus, Bonaventura) vertretene Ansicht, die h. Oelung sei unmittelbar durch die Apostel und nur mittelbar durch Christus eingesetzt, unhaltbar geworden [2]). Als Congruenzgrund für die Realität der h. Oelung fügt das Concil hinzu, daß man von der großen Milde Christi, der für alle wichtigen Momente des Lebens eigene Sacramente geordnet habe, die Anordnung specieller sacramentaler Hülfe für die letzte schwere Stunde erst recht erwarten dürfe [3]).

b) Laut der h. Schrift hat die h. Oelung alle wesentlichen Bestimmungen eines Sacramentes an sich. Als äußeres Zeichen nennt der h. Jacobus die Salbung mit Oel und das Gebet des Priesters; auf die Einsetzung durch Christus

---

1) Sess. 14. De extr. unct. can. I. Vgl. c. 1.
2) Vgl. auch Grundz. III. S. 139. — 3) Vgl. a. a. O. Prooem.

weist er durch die Bemerkung hin, daß die Salbung im Namen, d. h. im Auftrage des Herrn geschehe; als Wirkung bezeichnet er geistige und körperliche Gesundung und Aufrichtung, sowie Vergebung der Sünden[1]).

Auf die Einwendung, der h. Jacobus betrachte die Oelsalbung als ein bloß natürliches Heilmittel, ist einmal zu antworten, daß die Anweisung eines einfachen Hausmittels in keinem Zusammenhange mit den religiös-sittlichen Vorschriften stehen würde, welche der Apostel vorher und nachher gibt; ferner, daß die Oelsalbung kein Universalmittel für jede Krankheit ist; endlich, daß es zur Anwendung eines solchen auch nicht der Priester bedarf.

Ebensowenig geht es an, die Worte des h. Jacobus von der charismatischen Heilung zu verstehen und mit der Notiz Marc. 6, 13 auf gleiche Linie zu stellen. An dieser letzten Stelle, mit der Matth. 10, 8 zu vergleichen ist, wird erzählt, wie die Apostel, von Christus mit der Wundergabe (Todtenerweckung, Teufelsaustreibung, Krankenheilung) ausgerüstet, hinausgezogen, viele Teufel austrieben und unter Salbung mit Oel viele Kranke heilten[2]). Offenbar handelt es sich hier um das Charisma der Krankenheilung, nicht um ein Sacrament. Denn die Apostel nahmen die Salbung vor, bevor sie Priester waren, und zwar an Nichtchristen; der Zweck der Salbung aber war nicht Gnadenmittheilung und Sündenvergebung, sondern Abstellung physischen Uebels. Der h. Jacobus hingegen verweist die Kranken nicht an die Wunderthäter, sondern an die Priester, und zwar nicht jeden beliebigen Kranken, sondern den christlichen; unter den Wirkungen dieser Salbung aber nennt er die Sündenvergebung.

c) Klare traditionelle Zeugnisse für die h. Oelung aus der ältesten Zeit sind verhältnißmäßig selten, was sich aus der engen Verbindung unseres Sacramentes mit dem Bußsacrament erklärt. Origenes erwähnt die Oelung als Complement der Buße und bezieht sich auf Jac. a. a. O.[3]). Victor von An-

---

1) Infirmatur quis in vobis? inducat presbyteros ecclesiae, et orent super eum ungentes eum oleo in nomine Domini. Et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus, et si in peccatis sit, remittentur ei. Jac. 5, 14 f.

2) Et daemonia multa eiiciebant et ungebant oleo multos aegros et sanabant.

3) Hom. 2. in Levit. n. 4. — Ein noch älterer Hinweis auf die h. Oelung dürfte in der bei den gnostischen Markosiern üblichen Krankensalbung als einer Nachäffung des christlichen Sacramentes zu finden sein. Vgl. Irenäus, l. 1. c. 21. n. 5.

tiochien († gegen 406) hebt unter derselben Bezugnahme den sacramentalen Character der h. Oelung sehr klar hervor[1]). Auch beim h. Chrysostomus wird die Oelung erwähnt[2]). Innocenz I. in seinem Schreiben an den gallischen Bischof Decentius rechnet die Oelung unter die Gattung der Sacramente (genus sacramenti) und gibt Instructionen über ihren Spender und Empfänger[3]). Die Sacramentarien der Päpste Gelasius und Gregor's des Gr. geben den Ritus für die Weihe des Krankenöls und für die Spendung des Sacramentes. Zahlreiche ältere Provinzialsynoden empfehlen mit Berufung auf den h. Jacobus Spendung und Empfang der h. Oelung[4]). Daß endlich auch die abgefallenen morgenländischen Kirchen in der Annahme von sieben Sacramenten, auch der Oelung, mit der abendländischen Kirche wesentlich übereinstimmen, wurde schon früher hervorgehoben[5]).

3. Laut dem Dogma bildet Olivenöl, und zwar vom Bischof geweihtes, die entferntere Materie der h. Oelung. So lehren es, abgesehen von dem Ausspruche des h. Jacobus und vom kirchlichen Herkommen, bereits Innocenz I. in dem eben erwähnten Schreiben, sodann die Concilien von Florenz und Trient[6]).

Daß die bischöfliche Weihe des Oeles nicht bloß die Erlaubt-

---

1) Oleum igitur, quod in sacra unctione adhibetur, et Dei misericordiam et morbi sanationem et cordis illuminationem denotat. Dici tamen potest, orationem haec omnia efficere; oleum autem eorum omnium, quae fiunt, externum tantum symbolum esse. In Marc. 6, 13. Vgl. Schwane II. S. 844.

2) De sac. l. 3. c. 6.

3) Quod (in Jacobi epistola) non est dubium, de fidelibus aegrotantibus accipi vel intelligi debere, qui sancto oleo chrismatis perungi possunt, quo ab episcopo confecto non solum sacerdotibus, sed omnibus uti christianis licet in sua aut in suorum necessitate inungendo. — Poenitentibus istud (chrisma) infundi non potest, quia genus est sacramenti. Nam quibus reliqua sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi? Ep. 25. c. 8. Vgl. Denz. n. 61.

4) Z. B. die Synoden von Chalons i. J. 813. can. 48; von Aachen i. J. 836. c. 2. (de vita et doctrina etc,) can. 5; von Mainz i. J. 847. c. 26; von Pavia (synodus regiaticina) i. J. 850. c. 8.

5) Vgl. Grundz. III. S. 135.

6) Vgl. Trid. a. a. O. c. 1. — Das Florentinum bemerkt: Cuius materia est oleum olivae per episcopum benedictum. Denz. n. 595.

heit, sondern auch die Gültigkeit der Spendung bedingt, ist nahezu gewiß, da Gregor XVI. von der gegentheiligen Meinung erkärt, sie sei temerär und dem Irrthum nah[1]). Es geziemt sich, argumentirt der h. Thomas, daß, wenn bei gewissen Sacramenten eine geweihte Materie zur Verwendung kommt, diese Weihe durch den Bischof vollzogen werde. Dadurch wird angezeigt, daß innerhalb des mystischen Leibes Christi, der Kirche, die priesterliche Gewalt von der bischöflichen abgeleitet und von ihr abhängig ist[2]).

Gewiß ist aber auch, daß der gewöhnliche Priester kraft ausdrücklicher oder (z. B. die griechischen Priester) kraft stillschweigender Bevollmächtigung seitens des Papstes diese Weihe gültig vollzieht[3]). Der bloße Nothfall genügt laut einer Erklärung Gregor's XVI. in dieser Beziehung nicht[4]). — Die Nothwendigkeit der Weihe des Krankenöles beruht übrigens möglicherweise nicht gerade auf einer unmittelbar göttlichen, sondern auf einer kirchlichen Vorschrift. Ueber die Vollmacht der Kirche, bezüglich einzelner Sacramente, deren Spendungsritus von Christus nur in genere vorgeschrieben wurde, in specie genauere Bestimmungen zu treffen, welche die Gültigkeit bedingen, war schon früher Rede[5]).

Als nächste Materie geben das Florentinum a. a. O. und das römische Rituale eine siebenfache Salbung an: der Augen, der Ohren, der Nase, des Mundes, der Hände, Füße und Lenden, weil diese Körpertheile Werkzeuge zur Sünde waren, deren Ueberbleibsel zu tilgen die h. Oelung bestimmt ist. Laut der sententia communis ist übrigens die Salbung der Füße und Lenden zur Gültigkeit nicht erforderlich. Das römische Rituale selbst bemerkt hinsichtlich der Salbung der Lenden, daß sie bei weiblichen Kranken immer, bei männlichen unter Umständen (etwa bei großer Schwäche) in Wegfall komme.

In Ansehung der fünf übrigen Salbungen glauben manche Scholastiker, sie alle seien für die Gültigkeit wesentlich. Viele Theologen hingegen lehren, die fünffache Salbung sei zwar pflichtmäßig ex praecepto ecclesiae, aber die Gültigkeit der Spendung hänge nicht von einer Mehrheit von Salbungen ab, weder auf Grund einer göttlichen, noch auch einer kirchlichen Anordnung. Es genüge vielmehr eine einzige, für welche dann Haupt oder

1) Denz. n. 1494. — 2) Suppl. q. 29. a. 6.
3) Vgl. Benedict XIV. De syn. l. 8. c. 1. — 4) Denz. n. 1495.
5) Vgl. Grundz. III. S. 140 u. oben S. 25.

Stirne die congruente Stelle sei. Für diese letztere Ansicht sprechen gewichtige Gründe.

a) Die Verschiedenheit der kirchlichen Praxis, indem sich zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Theilen nicht bloß der morgenländischen, sondern auch der abendländischen Kirche hier mehr, dort weniger als fünf Salbungen finden. Folglich dürfte eine Mehrzahl von Salbungen für die Gültigkeit belanglos sein.

b) Durchweg lehren die Theologen, daß wenigstens im Nothfalle eine einzige Salbung genüge, und verschiedene Ritualien (das von Mecheln, Paris u. a.) gestatten oder empfehlen diese einmalige Salbung für den Nothfall[1]). Hatte Benedict XIV. das erstere Argument ein validissimum fundamentum für die letztere Ansicht genannt, so hält er dieses zweite für noch gewichtiger (maius adhuc argumentum)[2]).

c) Der h. Jacobus spricht nicht von einer mehrmaligen, sondern einfachhin von einer Salbung (ungentes eum). Wie also bei der Taufe die einmalige Abwaschung (baptizantes eos) zur Gültigkeit genügt, so dürfte es sich bei der h. Oelung analog verhalten.

Der apostolische Stuhl, so schließt Benedict XIV. seine Ausführung, hat in der vorliegenden Frage nicht entschieden. Darum sollen die Bischöfe die einmalige Salbung (des Hauptes oder der Stirne) nur für den Nothfall gestatten und empfehlen, wobei dann eine allgemeine, zusammenfassende Form (quidquid peccasti per sensus) zur Verwendung kommen muß. Würde ein Priester außerhalb des Nothfalles von den Salbungen der fünf Sinne auch nur eine einzige unterlassen, so würde er von schwerer Schuld nicht freizusprechen sein.

4. Die Theologen, bemerkt Benedict XIV., sind darüber einig, daß Christus die Form des Oelungssacramentes nur in genere, nicht in specie festgestellt habe[3]). Das Florentinum also und ebenso das Tridentinum a. a. O. geben folgende Form an: Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, quidquid per visum (auditum etc.) deliquisti. In der That wird durch diese Worte die Materie hinlänglich determinirt; auch entsprechen dieselben in ihrer deprecativen Fassung sehr gut dem Worte des h. Jacobus: orantes super eum.

In ältern abendländischen Ritualbüchern findet sich mehrfach eine in-

1) Vgl. Benedict XIV. De syn. l. 8. c. 3. — 2) A. a. O.
3) A. a. O. c. 2.

dicative Fassung der Form, z. B.: Ungo te oleo sacrificato in nomine Patris etc., ut — aëreas possis superare potestates, und die Theologen sind verschiedener Ansicht darüber, ob eine solche Form zur Gültigkeit genüge. Indessen mit Rücksicht darauf, daß auch in der angedeuteten indicativen Fassung die Materie hinlänglich bestimmt wird und daß durch die Anrufung der allerh. Dreifaltigkeit auch selbst der deprecative Character der Form noch immer gewahrt scheint, dürfte auch die indicative Fassung an und für sich zur Gültigkeit hinreichen. Es fragt sich nur, ob die beiden genannten Synoden etwa die Absicht hatten, ausschließlich an die von ihnen proponirte Fassung die Gültigkeit zu knüpfen, wie das Tridentinum umgekehrt die Gültigkeit der sacramentalen Absolution an die indicative Form geknüpft hat [1]). Indessen eine kirchliche Entscheidung in dieser Beziehung liegt nicht vor. Wie dem auch sei, die deprecative Form ist nun einmal pflichtmäßig geworden und darf ohne schwere Sünde nicht mit der indicativen vertauscht werden.

5. Spender unseres Sacramentes sind laut dem h. Jacobus die Presbyter, d. h. die Bischöfe und Priester, und nicht etwa die ältesten Laien der Gemeinde. Das Tridentinum verwirft diese letztere Deutung ausdrücklich [2]), und der h. Jacobus hat offenbar einen eminent priesterlichen Act im Sinne, da er Sündenvergebung als eine Wirkung der h. Oelung aufführt.

Wenn Innocenz I. (oben S. 186) anscheinend auch christlichen Laien das Recht einräumt, sich des vom Bischofe geweihten Oeles zu bedienen, so denkt er nach dem Contexte nicht an den activen, sondern an den passiven Gebrauch, nicht an die Spendung, sondern an den Empfang des h. Oeles; höchstens gestattet er den Laien, von demselben in Krankheitsfällen nach Weise eines Sacramentales Gebrauch zu machen [3]). — Daß mehrere Priester bei der Spendung zusammenwirken, wie es ehemals und durchweg auch heute noch bei den Griechen geschieht, ist zur Gültigkeit nicht erforderlich. Das: inducat presbyteros beim h. Jacobus bezeichnet den Stand, dem der Spender angehören muß und ist gleichbedeutend mit: unus ex presbyteris. Wünschenswerth ist es immerhin, daß mehrere Personen, Geistliche und Laien, der Spendung betend assistiren, damit die Frucht um so reicher sei.

6. Empfänger der h. Oelung ist laut dem h. Jacobus der Christ (infirmatur quis in vobis), und zwar der schwerkranke Christ (ἀσθενεῖν, infirmari; — κάμνειν = mühsam

1) Vgl. oben S. 162 f.
2) A. a. O. can. 4. — Vgl. Florent. a. a. O.
3) Vgl. Benedict XIV. a. a. O. c. 3.

ringen). So lehrt es auch die sententia communis im Anschluß an die genannten Concilien[1]).

Gesunden, auch wenn sie unmittelbar dem Tode entgegengehen, kann somit die h. Oelung nicht gespendet werden. Bedrohliche Altersschwäche jedoch kommt bedrohlicher Krankheit gleich. — Weil ferner die h. Oelung Complement der Buße und zur Tilgung der Ueberbleibsel der Sünden, bez. der Sünden selbst (vgl. die Form unseres Sacramentes und Jacobus a. a. O.) bestimmt ist, so sind unmündige Kinder, die noch gar nicht sündigen konnten, unfähig für dieses Sacrament. Dasselbe gilt von denjenigen, die zeitlebens an totaler Geistesstörung litten. Kinder freilich, die bereits sündigen konnten, sind, wie für den Empfang des Bußsacramentes, so auch der h. Oelung fähig. — Daß Kranke die h. Oelung wiederholt empfangen können, wenn nach überstandener Todesgefahr eine neue Lebensgefahr eintritt, wird vom Tridentinum a. a. O. angedeutet.

7. Die Wirkungen der h. Oelung lassen sich in zwei Gruppen, als primäre und secundäre Wirkungen zusammenfassen.

a) Den übrigen Sacramenten gleich ertheilt die h. Oelung die heiligmachende Gnade, und zwar handelt es sich bei ihr, da sie den gültigen Empfang des Bußsacramentes voraussetzt, durchweg um die gratia secunda. — Der specielle Zweck der gesammten Gnadenspendung (Vermehrung der Gnade und der Tugenden, Ertheilung actueller Gnaden) zielt dann bei unserm Sacramente dahin, dem Schwerkranken die seiner speciellen Lage entsprechende Hülfe (gratia sacramentalis) zu vermitteln, also vor allem ihn geistig aufzurichten, zu ermuthigen und zu stärken[2]). Im einzelnen gibt also die h. Oelung Geduld und Ergebenheit in den Leiden der Krankheit; Hoffnung und Vertrauen in Ansehung der früheren Sünden und des nahenden Gerichtes; Stärke zur Zügelung der Concupiszenz, der bösen Neigungen, Gewohnheiten und der sittlichen Schwäche, welche als Folgen theils der Erbsünde, theils der persönlichen Sünden in der Seele zurückblieben; endlich Muth, Kraft und Beharren gegenüber den Angriffen des Teufels. — Alle diese Wirkungen sind als primäre zu betrachten; denn es handelt sich hier um eine Hülfe, derer alle Schwerkranke,

---

1) Florent. a. a. O. Trid. c. 3.
2) Vgl. das alleviabit (ἐγερεῖ) bei Jac. a. a. O. u. Trid. a. a. O. c. 2.

bez. Sterbende bedürfen und die deßwegen allen ganz allgemein zugesichert wird.

b) Andere Wirkungen sind secundärer Natur, da sie nicht regelmäßig und allgemein als Frucht unseres Sacramentes eintreten, sondern nur unter Umständen, wenn ein Bedürfniß oder ein anderweitiges Heilsinteresse auf Seiten des Kranken in Frage kommt.

Gemäß Lehre des h. Jacobus und des Tridentinums a. a. O. hat nämlich die h. Oelung, was auch die Worte der Form ausdrücken, den weiteren Zweck, etwaige Sünden (peccata, delicta) und Ueberbleibsel früherer Sünden (reliquiae peccati) auszutilgen.

Als reliquiae peccati haben wir zunächst die bösen Neigungen, Gewohnheiten u. s. w. anzusehen, deren Abschwächung und Unterdrückung wir bereits als eine primäre Wirkung der h. Oelung kennen lernten. Es erübrigen aber, als weitere Sündenüberbleibsel, die zeitlichen Strafen. Eine secundäre Wirkung unseres Sacramentes besteht also darin, daß es die zeitlichen Strafen, sofern solche noch vorhanden, mehr oder weniger austilgt.

Unter den peccata, delicta sind, wegen der Allgemeinheit des Ausdruckes, nicht bloß läßliche, sondern auch Todsünden zu verstehen; das hypothetische: Si in peccatis sit beim h. Jacobus dürfte sogar in erster Linie auf Todsünden hinweisen. Freilich sind Taufe und Buße die ordentlichen Mittel zur Tilgung schwerer Sünden; von der andern Seite aber ist die h. Oelung das Complement des Bußsacramentes und ist bestimmt, letzteres zu ergänzen oder auch zu suppliren, wo dasselbe aus irgend einem Grunde wirkungslos verlief [1]). — Damit die h. Oelung Sünden tilgen könne, bedarf es für den Empfänger jener Reue, die zum Empfang des Bußsacramentes erforderlich ist.

Daß auch die Wiederherstellung der leiblichen Gesundheit mit zu den Wirkungen der h. Oelung gehört, lehren die genannten Concilien ausdrücklich, und der h. Jacobus weist darauf hin durch die allgemein lautenden Ausdrücke: salvabit, alleviabit (σώσει, ἐγερεῖ), welche beides einschließen, die geistige und die

1) Z. B. der Pönitent glaubte in unverschuldetem Irrthum, die erforderliche Reue zu haben; oder es wurde ein wirklich oder anscheinend Bewußtloser absolvirt, ohne daß ein zur Gültigkeit hinreichendes Bekenntniß vorausging. Vgl. oben S. 166.

leibliche Gesundung. Der Eintritt dieser Wirkung hängt dann selbstredend, wie auch die beiden Concilien andeuten, von Bedingungen ab, insbesondere davon, daß die Wiedergenesung dem Seelenheile des Kranken dienlich ist und anderweitigen weisen Absichten Gottes nicht widerspricht. Auch die Disposition des Kranken, insbesondere sein Glaube und sein Vertrauen sind von Einfluß. Denn wenn auch die Sacramente ex opere operato wirken, so ist doch das Maß ihrer Wirkungen vielfach von der Beschaffenheit ihres Empfängers abhängig [1]). Und weil die fragliche Wirkung nur bedingungsweise eintritt, so gehört auch sie zu den secundären Wirkungen unseres Sacramentes, um so mehr, als es sich direct um die Herstellung eines natürlichen Gutes und erst indirect um die übernatürlichen Heilsinteressen handelt.

Die Wiederherstellung der Gesundheit erfolgt durch übernatürliche göttliche Kraft. Gott unterstützt oder ergänzt durch seine höhere Macht die natürlichen Kräfte, jedoch in der Regel so, daß die Genesung nicht plötzlich, wie bei der charismatischen Heilung, sondern allmählich erfolgt. Und obgleich es für die göttliche Macht an und für sich gleichgültig ist, ob auf natürlichem Wege noch Heilung möglich ist oder nicht, so mahnen doch Benedict XIV.[2]) und die Theologen mit Recht, den Empfang des h. Sacramentes nicht so lange hinauszuschieben, bis der Zustand des Kranken in Anbetracht der natürlichen Factoren ein hoffnungsloser geworden ist. Denn wo Genesung nur durch ein mehr oder weniger auffallendes Wunder möglich ist, muß zugleich mit der weisen Anordnung Gottes gerechnet werden, laut welcher Gott jetzt, wo der christliche Glaube allgemein verbreitet und befestigt ist, sparsamer mit solchen Wundern ist, als es damals an der Wiege des Christenthums der Fall war [3]).

---

1) Vgl. Grundz. III. S. 172.

2) A. a. O. c. 7. — 3) Vgl. Cat. Rom. P. 2. c. 6. q. 14.

Vierte Abtheilung.

Priesterweihe und Ehe.

Während die fünf ersten Sacramente vorzugsweise das Heil des einzelnen bezwecken, sollen die beiden letzten wesentlich zugleich dem Bestande und Wohle der Gesammtheit dienen. Priesterweihe und Ehe begründen nämlich zwei heilige Stände, die, jeder in seiner Weise, für den Fortbestand und weitern Ausbau des mystischen Leibes Christi, der Kirche thätig zu sein bestimmt sind. Die Kirche bedarf nämlich einerseits einer Obrigkeit mit übernatürlicher Vollmacht, andererseits eines echt christlichen, übernatürlichen Ehelebens, damit ihr der erforderliche Nachwuchs neuer Glieder stets gesichert bleibe.

§. 22.

Die Priesterweihe. — Göttliche Institution des kirchlichen Priesterthums; Ordo und Ordines.

1. Nach protestantischer Auffassung, und ähnlich lehrten die Waldenser, sind alle Glieder der Kirche ursprünglich einander gleich; denn laut I Petr. 2, 9 ist jeder Christ ein Priester; und ein specielles Priesterthum außer dem allgemeinen gibt es nicht. Zwar hat sich aus Nützlichkeitsrücksichten im Lauf der Zeiten ein specielles Priesterthum gebildet, indessen hat dasselbe einen rein menschlichen Ursprung, indem die Gesammtheit der Gläubigen Männer auswählte, denen sie im Interesse der Ordnung ihre eigene Macht und deren Ausübung übertrug. Auch Tertullian nach seinem Abfall zum Montanismus verwarf das specielle Priesterthum und betonte ausschließlich das allgemeine, um so mit Bezugnahme auf I Tim. 3, 2 das montanistische Verbot der zweiten Ehe sophistisch begründen zu können.

Dagegen lehrt das Dogma, daß es einen Unterschied gibt zwischen Clerikern und Laien, indem außer dem allgemeinen auch noch ein specielles Priesterthum in der Kirche besteht, und zwar kraft göttlicher Ordnung[1].

a) Nach Lehre des Tridentinums sind nicht alle Christen

1) Der Diener der Kirche wird Cleriker (von κλῆρος, Loos, Erbtheil) genannt, weil der Herr ihn speciell zu seinem Eigenthum erkor, und er umgekehrt den Herrn.

Träger der priesterlichen Gewalt, vielmehr gibt es in der Kirche eine von Gott eingesetzte Hierarchie[1]).

b) Laut biblischer Darstellung hat Christus thatsächlich ein specielles Priesterthum gestiftet. Er wählte zwölf Apostel und ihnen übertrug er seine eigene dreifache Gewalt, die priesterliche (potestas ordinis), sowie die Lehr- und Regierungsgewalt (pot. iurisdictionis)[2]). Demgemäß werden der Kämmerer, Cornelius und Saulus zum Zweck des Unterrichts und des Sacramentempfanges von Gott selbst an die gesetzlich bestellten Priester und Diener der Kirche gewiesen[3]). — Dieses Priesterthum aber sollte immer dauern, weil eben die Kirche bis zum Ende der Zeiten dauern soll, und wie auch Christus ausdrücklich zu verstehen gibt[4]). Entsprechend diesem Willen Christi waren die Apostel darauf bedacht, unter Gebet und Handauflegung Gehülfen und Nachfolger sich zu geben[5]). Und es besteht folglich im Unterschiede von den Laien ein specielles Priesterthum, ein Clerus in der Kirche, und dieses Priesterthum ist göttlicher Anordnung (divinae institutionis). — So bestätigt es auch der Apostel wiederholt und ausdrücklich[6]); so auch schon die ältesten Väter. Clemens von Rom z. B. bemerkt: Als die Apostel Bischöfe und Diakone verordneten, führten sie nichts neues ein, sondern folgten einer göttlichen Anordnung, von der schon bei Isaias Rede ist[7]).

1) S. q. d., Christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem, a. s. Sess. 7. can. 10. — S. q. d., in ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris, a. s. Sess. 23. can. 6.

2) Joh. 20, 21; Marc. 16, 15 f.; Matth. 28, 19; Joh. 20, 23; Luc. 22, 19; Matth. 18, 18.

3) Apg. 8, 26 ff.; 9, 6; 10, 5 f.

4) Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi. Matth. 28, 20. Vgl. Joh. 14, 16.

5) Apg. 14, 22; II Tim. 1, 6; Tit. 1, 5.

6) Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere ecclesiam Dei. Apg. 20, 28. Vgl. I Cor. 12, 28; Eph. 4, 11.

7) Per regiones igitur et urbes verbum praedicantes primitias earum spiritu cum probassent, constituerunt episcopos et diaconos eorum, qui credituri erant. Neque hoc quidem novum institutum fuit; multis enim retro saeculis de episcopis et diaconis scriptum est. Sic enim alicubi (Is. 60, 17) dicit scriptura: *Constituam episcopos eorum in iustitia et diaconos eorum in fide.* I ad Cor. 42. — Das Citat ist frei nach der Septuaginta.

Das von den Protestanten im Anschluß an I Petr. 2, 5 u. 9 vertretene allgemeine Priesterthum aller Gläubigen behaupten auch wir. Denn jeder Christ soll Opfer bringen, aber geistige, wie der Apostel a. a. O. sagt, indem er am Opfer des Priesters geistig theilnimmt und mit dem Opfer Christi das geistige Opfer seiner selbst vereinigt. In ähnlicher Weise wurden auch schon die Israeliten ein priesterliches Volk genannt (II Mos. 19, 6). Aber wie das allgemeine Priesterthum des alten Bundes das specielle nicht ausschloß, so verhält es sich auch im neuen Bunde.

c) Die Einsetzung eines speciellen Priesterthums durch Christus empfiehlt sich schon vom Standpunct des vernünftigen Denkens aus. Der Mensch als gesellschaftliches Wesen findet nämlich sein körperliches und geistiges Fortkommen nur im Anschluß an die Gesellschaft. Es entspricht somit der bestehenden Ordnung der Dinge, daß Gott den Menschen auch seine religiöse Heranbildung nur im Anschluß an eine entsprechende religiöse Gemeinschaft gewinnen läßt. Weil nun aber jede Gesellschaft zur Aufrechterhaltung der Ordnung, zur gedeihlichen Förderung ihrer Interessen und Ziele einer Auctorität bedarf, so entspricht es ebenso der bestehenden Ordnung, wenn Gott auch diese religiöse Gemeinschaft einer entsprechenden Auctorität unterstellt, und das ist eben das specielle Priesterthum. — Und wenn Gott deßwegen schon für den alten Bund, der nach Raum und Zeit beschränkt war, ein specielles Priesterthum einsetzte, so wird er dieses um so mehr für die neutestamentliche Kirche gethan haben, die nach Raum und Zeit universell ist.

2. Das specielle Priesterthum beruht also auf göttlicher Institution. Indessen sind die Inhaber desselben sich nicht an Macht und Würde gleich; es besteht vielmehr nach der weitern Lehre des Dogma's eine von Christus geordnete hierarchische Gliederung, die sich, wenn wir vom Primate absehen, aus Bischöfen, Priestern und Diakonen (ministri) zusammensetzt, und zwar mit der Maßgabe, daß die Bischöfe den Priestern und übrigen Clerikern übergeordnet sind. — Die Frage nach der Sacramentalität der Weihe steht mit der angedeuteten dreifachen Gliederung des Clerus in engster Verbindung.

Speciell die göttliche Institution des Episcopates wurde im 4. Jahrh. von Aërius geleugnet, im 14. u. 15. Jahrh. von Marsilius von Padua, Wiclef und Hus[1]); die Katharer verwarfen die gesammte kirchliche Hierarchie.

a) Das Tridentinum erklärt, die göttlich geordnete Hierarchie der katholischen Kirche bestehe aus Bischöfen, Priestern und

1) Vgl. Denz. n. 426 u. 569.

Ministern; die Bischöfe nähmen in dieser Hierarchie den ersten Platz ein, seien Nachfolger der Apostel und den Priestern übergeordnet[1]). — Es leuchtet ein, daß unter den ministri, welche die Synode neben den Bischöfen und Priestern nennt, zum mindesten die Diakone zu verstehen sind.

b) Nach Lehre der h. Schrift gibt es, wie bereits gezeigt, ein von Christus geordnetes specielles Priesterthum. Nun nennt aber die h. Schrift als Inhaber desselben in erster Linie Bischöfe, bez. Priester (ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι). Und folglich beruht das Amt derjenigen, welche diesen Namen führen, auf göttlicher Institution. Ein gleiches gilt von den Diakonen. Für die göttliche Einsetzung des Diakonates spricht nämlich der Umstand, daß die Apostel selbst unter Gebet und Handauflegung die ersten Diakonen weihten[2]), was sich vernünftigerweise nur durch eine vorgängige Anordnung Christi erklären läßt. Dafür spricht ferner der innige Antheil, den die Diakonen schon in der apostolischen Zeit an den priesterlichen Functionen nahmen durch Predigt und Spendung der Taufe[3]), ebenso durch ihre unmittelbare Betheiligung an der Feier der h. Mysterien. Schon der h. Ignatius betrachtet die Diakone als seine conservi, nennt sie ministri mysteriorum Christi und befiehlt, sie zu ehren, und zwar auf Grund göttlicher Anordnung[4]).

Nach weiterer Lehre der h. Schrift sind die Bischöfe den Priestern und anderweitigen Clerikern übergeordnet. Freilich werden in der biblischen Sprache die Ausdrücke episcopi, presbyteri, auch selbst diaconi vielfach promiscue gebraucht[5]); indessen

---

1) S. q. d., in ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris, a. s. Sess. 23. can. 6. — Sacrosancta synodus declarat, — episcopos, qui in apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem praecipue pertinere. c. 4. — S. q. d., episcopos non esse presbyteris superiores, — a. s. can. 7.

2) Apg. 6, 6. — 3) Apg. 8, 12 u. 38.

4) Ad Magn. c. 2; ad Trall. c. 2; ad Smyrn. c. 8.

5) So nennt der h. Johannes sich einen Presbyter, Petrus sich einen Mitpresbyter, Paulus sich gar einen Diakon. II Joh. 1, 1; I Petr. 5, 1; I Cor. 3, 5. Schanz bemerkt a. a. O. S. 669: „Es ist wenigstens bemerkenswerth, daß in den Pastoralbriefen vom Bischof stets in der Einzahl, vom Presbyter und Diakon in der Mehrzahl gesprochen wird." Franzelin (De ecclesia Christi, Romae 1887, thes. 16) sucht mit guten Gründen nach-

der Sache nach bestand von den Aposteln an bis heute dieselbe hierarchische Ordnung. So besaßen nicht bloß Paulus, sondern auch Barnabas, Titus und Timotheus einerseits die Vollmacht, die Bischofs- und Priesterweihe zu spenden[1]); andererseits spricht der h. Paulus von Clerikern (diaconi, presbyteri, episcopi), die dem Titus und Timotheus untergeordnet und ihrer Jurisdiction unterworfen waren. Denn Titus und Timotheus sollen sie nicht bloß anstellen und vor der Anstellung prüfen, sondern vor allem auch nach ihrer Anstellung Jurisdiction über sie ausüben[2]). Dem Titus und Timotheus eignete somit außer der Ordinationsgewalt auch eine höhere Jurisdictionsgewalt über die übrigen Cleriker; sie waren folglich in Wahrheit das, was schon die apostolischen Väter durch das Wort Bischof bezeichnen.

Endlich lehrt die h. Schrift, daß die bischöfliche Würde in ihrem Unterschiede von der priesterlichen auf göttlicher Ordnung beruht. Weil nämlich das den Aposteln übertragene dreifache Amt nach Christi Willen auf ihre Nachfolger übergehen sollte, so haben wir in erster Linie die Bischöfe, die den Aposteln an Macht und Würde am nächsten kommen, als die von Christus gewollten und geordneten Nachfolger der Apostel anzusehen.

c) Dasselbe lehren schon die ältesten Väter. Einzelne derselben, z. B. Clemens Romanus, Hermas, die Doctrina duodecim apostolorum, gebrauchen zwar die Ausdrücke nach Weise der h. Schrift ebenfalls noch promiscue, in der Sache aber bezeugen auch sie die von der Schrift gelehrte hierarchische Gliederung[3]). Bereits beim h. Ignatius erscheinen für die drei Stufen auch schon die fixirten Namen: Bischöfe, Priester und Diakone[4]). Dieselben Unterschiede und Namen geben Clemens von Alexandrien[5]) und Tertullian[6]), obgleich letzterer als Montanist die Hierarchie bekämpft. Dazu kommen die apostolischen

---

zuweisen, daß anfänglich wohl die Bischöfe presbyteri, niemals aber die gewöhnlichen Priester episcopi genannt worden seien.

1) Apg. 14, 22; Tit. 1, 5; I Tim. 5, 22.

2) Tit. 1, 5 ff.; I Tim. 3, 1 ff.

3) Vgl. Schwane, I. S. 443 ff.

4) Omnes episcopo obtemperate, ut Jesus Christus patri, et presbyterio ut apostolis, diaconos autem revereamini ut Dei mandatum. Ad Smyrn. c. 8. — Unum altare, sicut unus episcopus cum presbyterio et diaconis. Ad Phil. c. 4.

5) Strom. 6. — 6) De bapt. c. 17; — De fuga in pers. c. 11.

Constitutionen und Canones[1]). Speciell die Superiorität der Bischöfe wird schon vom h. Ignatius scharf betont: Ohne den Bischof darf in kirchlichen Dingen nichts geschehen, er weiht die Priester und ist das Haupt seiner Heerde, wie Christus das Haupt der Kirche[2]); an ihn schmiegt sich die Priesterschaft, wie sich die Saiten an die Cither schmiegen[3]). Athanasius in seiner Apologie gegen die Arianer beruft sich darauf, daß Ischyras, weil von keinem Bischof geweiht, gar kein Priester sei, und Epiphanius führt die Lehre des Aërius, daß Bischöfe und Priester einander gleichstehen, unter den Irrlehren auf[4]).

Wenn der h. Hieronymus (Commentar zu Tit. c. 1) anmaßenden Diakonen gegenüber das ursprüngliche Verhältniß der Priester zu den Bischöfen als ein coordinirtes anscheinend hinstellt (idem est ergo presbyter, qui et episcopus) und den Vorrang der letztern auf ein allgemeines kirchliches Decret, zum Theil auf die Gewohnheit zurückführt (episcopi noverint, se magis consuetudine, quam dispositionis dominicae veritate presbyteris esse maiores), so ist zu bemerken, daß eine solche Behauptung der Tradition widerspricht, und daß insbesondere die ganze alte Geschichte von jenem Decrete nichts weiß. Der h. Hieronymus ließ sich eben im polemischen Eifer wohl öfters zu übertriebenen Behauptungen fortreißen. Daß aber der Heilige in Wirklichkeit die göttliche Institution des Episcopates nicht ausschließt, folgt aus den Worten *magis* consuetudine. Bemerkenswerth ist außerdem der Satz im Briefe an Evangelus (ep. 146 al. 85): Quid enim facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat? wo der h. Lehrer die Höhe priesterlicher Würde scharf betonend, dennoch dem Bischof läßt, was ihn vom Priester characteristisch unterscheidet. Denn bischöfliche Jurisdiction kann ja unter Umständen auch dem Priester übertragen werden, in dringenden Fällen auch die Gewalt, zu firmen; aber so lange die Kirche steht, ist nur dem Bischofe die Vollmacht zuerkannt worden, das Sacrament der Weihe gültig zu spenden. An der zuletzt genannten Stelle weist schließlich der Heilige darauf hin, daß gemäß apostolischer Tradition, die sich an die alttestamentliche Ordnung anlehne, im neuen Bunde die Bischöfe, Priester und Diakone das seien, was im alten Hohepriester, Priester und Leviten waren[5]).

---

1) Constit. l. 8. c. 4, 16, 17, 27; — Can. 1, 2, 68.

2) Ad Smyrn. c. 8. — 3) Ad Eph. c. 4.

4) Haer. 75.

5) Ut sciamus traditiones apostolicas sumptas de vetere testamento, quod Aaron et filii eius atque levitae, hoc sibi episcopi et presbyteri et diaconi vindicent in ecclesia.

3. Die Gesammtheit der Cleriker bildet im Unterschiede von den Laien einen eigenen Stand, welcher Ordo (ordo clericalis) genannt wird. Derselbe gliedert sich dem Gesagten zufolge in drei Rangstufen, welche göttlicher Anordnung (hierarchia divini iuris) sind und wiederum Ordines heißen. — Diese göttlich geordnete Hierarchie wird durch fünf weitere Ordines ergänzt, welche nach der jetzt herrschenden Ansicht nicht göttlicher, sondern kirchlicher Einrichtung (hierarchia iuris ecclesiastici) sind, da sie einerseits erst später, andererseits auch nicht allgemein in der Gesammtkirche hervortraten. Dieselben sind als das Product geschichtlicher Entwickelung anzusehen, indem aus der Summe der ursprünglich den Diakonen obliegenden Functionen die minder bedeutungsvollen ausgeschieden und auf neugeschaffene niedere Ordines vertheilt wurden. — Nächste Vorstufe des Diakonates ist der Subdiakonat. Sein Dasein ist bereits im dritten, vielleicht schon im zweiten Jahrhundert nachweisbar [1]). Er zählt wegen seiner höhern Befugnisse und Pflichten (unmittelbare Dienstleistung bei der h. Messe, Cölibat, Brevier) seit dem 12. Jahrh. in der abendländischen (nicht der morgenländischen) Kirche zu den höhern Ordines (ordines maiores), deren wir also vier, oder auch drei zählen, wenn wir Episcopat und Presbyterat als höhere und niedere Stufe des eigentlichen Priesterthums zu Einem Ordo zusammenfassen. Dazu kommen dann in der lateinischen Kirche die vier niederen Ordines (ordines minores) der Ostiarier, Lectoren, Exorcisten und Akoluthen. Schon Papst Cornelius im 3. Jahrh. zählt in seinem Briefe an Bischof Fabian von Antiochien alle die genannten Ordines auf. In der griechischen Kirche fanden neben den drei Ordines göttlicher Institution durchweg nur die des Subdiakonates und Lectorates Eingang.

§. 23.

Das Sacrament des Ordo.

Dem Gesagten zufolge haben wir sieben, bez. acht hierarchische Stufen oder Ordines zu unterscheiden. Unter Ordo im activen Sinne (ordinatio, manus impositio, χειροθεσία, χειροτονία) ist im allgemeinen jener Ritus oder jene liturgische Handlung zu ver-

---

1) Vgl. Reuter, Das Subdiakonat. Augsburg 1890. I. Abschnitt.

stehen, durch welche ein Mitglied der Kirche auf irgend eine dieser hierarchischen Stufen erhoben wird. Diese liturgische Handlung kann dann sacramental oder nicht sacramental sein.

Unter Sacrament des Ordo (der Weihe) verstehen wir diejenige liturgische Handlung, kraft welcher dem Empfänger geistliche Gewalt und entsprechende Heiligungsgnade zu Theil wird.

1. Daß es überhaupt ein von Christus eingesetztes Sacrament des Ordo gibt, ist katholisches Dogma.

a) So lehren die zweite Synode von Lyon und das Florentinum [1]), so auch das Tridentinum den Reformatoren gegenüber [2]).

b) Nach evidenter Lehre der h. Schrift ertheilten die Apostel und die von ihnen eingesetzten Bischöfe unter Anwendung eines äußern Zeichens geistliche Gewalt und heiligmachende Gnade. Das äußere Zeichen bestand in Gebet und Handauflegung seitens des Spenders [3]), bez. auch des übrigen anwesenden Clerus [4]). Als unsichtbare Wirkung bezeichnet die h. Schrift zunächst ein größeres oder geringeres Maß geistlicher Gewalt (Predigt, Sacramentenspendung, Jurisdiction) [5]), sodann heiligmachende Gnade. Freilich bezeichnet der h. Paulus durch das Wort χάρισμα in der Regel die gratia gratis data, aber doch nicht immer [6]). Auch an den beiden Stellen, die hier in Frage kommen, denkt er nicht bloß an charismatische Ausstattung (mit geistlicher Amtsgewalt), sondern vor allem auch an heiligende Gnaden. Denn an der einen Stelle bezeichnet er als theilweisen Inhalt des χάρισμα gewisse eingegossene

---

1) Denz. n. 388 u. 596.

2) S. q. d., ordinem sive sacram ordinationem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino institutum, — a. s. Sess. 23. can. 3. Vgl. c. 3.

3) Hos (Stephanum etc.) statuerunt ante conspectum apostolorum, et orantes imposuerunt eis manus. Apg. 6, 6. — Orantes imponentesque eis (Saulo et Barnabae) manus dimiserunt illos. 13, 3. Vgl. 14, 22. — Manus cito nemini imposueris. I Tim. 5, 22. — Admoneo te, ut resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum. Non enim dedit nobis Deus spiritum timoris, sed virtutis et dilectionis et sobrietatis. II Tim. 1, 6 f.

4) Noli negligere gratiam, quae in te est, quae data est tibi per prophetiam cum impositione manuum presbyterii. — Hoc enim faciens et teipsum salvum facies et eos, qui te audiunt. I Tim. 4, 14 ff.

5) Vgl. oben S. 195 ff.

6) Röm. 5, 15—17 bezeichnet χάρισμα die Gnade überhaupt, speciell die rechtfertigende Gnade.

Tugenden und an der andern als Wirkung desselben in erster Linie das eigene Heil[1]). Auch das resuscites (griechisch: wiederanfachen) gratiam an der ersten Stelle kann von der gratia gratis data kaum verstanden werden. — Aus dem Gesagten ergibt sich dann die Einsetzung durch Christus ganz von selbst, da nur Gott, bez. Christus ein derartiges äußeres Zeichen zum Träger und Vermittler übernatürlicher Gewalt und Gnade machen kann.

c) Nach Lehre der Väter macht die Priesterweihe den Empfänger hehr und ehrwürdig und scheidet ihn vom übrigen Volke aus; sie verändert ihn nicht äußerlich, aber sie erhebt und gestaltet innerlich durch Macht und Gnade seine Seele um[2]). Die Väter nennen die Priesterweihe, ebenso wie die Taufe, ein Sacrament und bemerken, daß priesterliche Würde und Gewalt ebensowenig verloren gehen, als der Taufcharacter, in Folge dessen beide Sacramente nicht wiederholbar sind[3]).

d) Das theologische Denken argumentirt: Wenn der Mensch durch ein Sacrament Kind Gottes und durch ein weiteres Sacrament ein Streiter Christi wird, dann erscheint ein eigenes Sacrament für diejenigen höchst angezeigt, welche zu Vätern der Gotteskinder und zu Führern der Gottesstreiter berufen sind. Und wenn dem Ehestande ein eigenes Sacrament gegeben ward, dann erwarten wir ein solches erst recht für den Priesterstand, dessen Beruf und Pflichten ungleich heiliger, erhabener, schwieriger, folgenschwerer und verantwortungsvoller sind.

2. Wenn es nach dem Dogma ein Sacrament des Ordo gibt, so ist doch dogmatisch noch nicht allseitig entschieden, welcher hierarchischen Stufe, bez. welchen der sacramentale Character zukomme.

---

1) Vgl. II Tim. 1, 6 f. und I Tim. 4, 14 ff. in den vorausgehenden Noten.

2) Eadem verbi vis etiam sacerdotem augustum et honorandum facit novitate benedictionis a communitate vulgi separatum. Cum enim antea unus e multitudine ac plebe fuerit, repente fit praeceptor, praeses, doctor pietatis et mysteriorum occultorum praesul, eaque contingunt ei, cum nihil vel corpore vel forma mutatus, quod ad speciem externam attinet, ille sit, qui erat, invisibili quadam vi ac gratia invisibilem animam in melius transformatam gerens. Gregor von Nyssa, Or. in bapt. Christi.

3) Si in fide sua baptizato baptizans (haereticus) nocere non potuit, et in fide sua sacerdotem constitutum constituens (haereticus) non inquinavit. Hieronymus, Adv. Lucif. c. 11. — Utrumque enim sacramentum est, et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, istud cum ordinatur; ideoque in Catholica utrumque non licet iterari. Augustinus, Contra ep. Parmen. l. 2. c. 13.

Die verschiedenen hierarchischen Stufen mit den ihnen eigenen Vollmachten und ihrem Spendungsritus waren von alters her überliefert. Dieselben genauer zu beurtheilen und auf ihre Natur und Sacramentalität hin zu prüfen, gehörte und gehört mit zu den Aufgaben der fortschreitenden theologischen Wissenschaft.

Im allgemeinen gewiß ist in der Gegenwart der Satz, daß die drei Ordines, deren göttliche Institution wir nachgewiesen haben: Diakonat, Presbyterat und Episcopat sacramentalen Character haben.

a) Daß zunächst die Diakonatsweihe sacramental ist, gilt als sententia certa et communis; nur wenige mittelalterliche Theologen (Durandus und Cajetan) waren anderer Ansicht. Als äußeres Zeichen gibt nämlich die h. Schrift, wie bei der Priester- und Bischofsweihe, Handauflegung und Gebet an[1]). Zwar ist von einer Gnadenertheilung nicht ausdrücklich die Rede, indessen bei der Weihe des Barnabas und Paulus ist dieses ebensowenig der Fall. Und doch ist mit der Bischofsweihe unzweifelhaft innere Gnade verbunden[2]). Auch aus dem heiligen Berufe der Diakonen und aus den hohen sittlichen Forderungen, welche der Apostel an sie stellt[3]), kann das Dasein einer sacramentalen Gnade erschlossen werden. Endlich lehrt das Tridentinum ganz allgemein, daß durch die Weihe der h. Geist ertheilt werde, und daß der Bischof nicht vergeblich sage: Accipe Spiritum sanctum[4]). Nun bedient sich aber der Bischof auch bei der Diakonatsweihe gerade dieser Worte. Nehmen wir nun hinzu, daß nur kraft göttlicher Einsetzung ein sinnfälliges Zeichen zum wirksamen Gnadenmittel erhoben werden kann, so haben wir alle wesentlichen Bestandtheile eines Sacramentes zusammen.

b) Daß die Presbyteratsweihe ein Sacrament sei, dürfte mit Rücksicht auf die ordentliche und außerordentliche Lehrverkündigung der Kirche als Dogma zu betrachten sein. Was die erstere anbetrifft, so haben bezüglich der Sacramentalität aller andern Ordines unter den Theologen Zweifel und Meinungsverschiedenheiten bestanden, die Sacramentalität der Priesterweihe aber wurde von ihnen stets einmüthig und mit Zuversicht gelehrt. Der Römische Katechismus weiterhin,

---

1) Apg. 6, 6. — 2) I Tim. 4, 14; II Tim. 1, 6.
3) I Tim. 3, 8 ff. — 4) Can. 4.

welcher von Pius V. den Pfarrern der Gesammtkirche als Leitfaden für den Volksunterricht gegeben wurde, erklärt den Ordo für ein wahres und eigentliches Sacrament. Und zwar meint der Katechismus in erster Linie die Priesterweihe; denn um zu zeigen, welchen Ordo er meine, gibt er (wenigstens theilweise) gerade den Ritus dieser Weihe an, mit dem Bemerken, daß sich hier alles finde, was ein Sacrament ausmache, nämlich eine sinnfällige Materie (Ueberreichung der Patene mit Brod, des Kelches mit Wein und Wasser), eine aus Worten bestehende Form (Accipe potestatem u. s. w.), sodann als unsichtbare Wirkung die Uebertragung der Consecrationsgewalt, Einprägung eines Characters und Gnadenspendung [1]). In der That möchten nicht wenige Pfarrer und Priester in Predigt und Katechese davon Abstand nehmen, von der Sacramentalität der Bischofs- und Diakonenweihe eigens zu sprechen, keiner aber davon, die der Priesterweihe nachdrücklich zu betonen und den Spendungsritus zu beschreiben. Eine Lehrverkündigung von solcher Art dürfte vollauf hinreichen, die Sacramentalität der Priesterweihe zu einer von der Kirche proponirten Glaubenslehre, d. h. zu einem Dogma zu machen.

Dazu kommt die außerordentliche kirchliche Lehrverkündigung. Laut dem Tridentinum ist es Dogma, daß der Ordo ein Sacrament ist [2]). Nun ist aber laut derselben Synode das sacerdotium nicht bloß selbst ein Ordo (den alii ordines gegenüber), sondern der Ordo per eminentiam, da die übrigen Ordines vom Diakonat an abwärts ihm zu dienen und zu ihm hinzuführen bestimmt sind [3]). Folglich ist das sacerdotium ein Sacrament, da dasjenige, was allgemein vom Ordo gesagt wird, mindestens vom Ordo per eminentiam gelten muß [4]). Daß dann unter dem sacerdotium in erster Linie gerade der Presbyterat zu verstehen ist, läßt das Concil nicht zweifelhaft. Denn es kennzeichnet das sacerdotium als denjenigen Ordo, dem von Christus Gewalt gegeben wurde, zu consecriren, zu opfern, Sünden nachzulassen und zu behalten [5]).

---

1) P. 2. c. 7. q. 10. — 2) Can. 3 u. c. 3. — 3) C. 2 u. can. 2.

4) Benedict XIV. bemerkt: Hinc (ex verbis Trid.) omnes theologi inferunt, fide divina tenendum, saltem ordinationem sacerdotum esse verum et proprium sacramentum. Ad veritatem enim praedictae definitionis universalis necesse est, ut ea ad minimum complectatur ordinum praestantissimum, quale est sacerdotium. De syn. l. 8. c. 9 n. 2.

5) C. 1 u. can. 1.

Gemäß Lehre der h. Schrift gibt es, wie schon gezeigt wurde, außer den Diakonen noch zwei weitere, göttlich geordnete hierarchische Stufen, die zu einander im Verhältniß der Unter- und Ueberordnung stehen und deren Inhaber schon in ältester Zeit als Presbyter und Bischöfe unterschieden wurden, obgleich die h. Schrift selbst die Namen noch promiscue gebraucht. Von allen diesen nun (Bischöfen, Presbytern) lehrt die h. Schrift, daß sie unter Anwendung eines äußern Zeichens (Handauflegung und Gebet) ordinirt und mit Gewalt und Gnade ausgestattet wurden. Auch nach den Andeutungen der h. Schrift ist somit der Presbyterat ein Sacrament. — Es sei noch hinzugefügt, daß, wenn schon der Diakonat nach Lehre der Schrift, der Tradition und Kirche ein Sacrament ist, dieses um so mehr von der höhern Stufe, dem Presbyterate mit seinen höhern Vollmachten und Aufgaben angenommen werden muß.

c) Die ältere Scholastik hielt, von Durandus abgesehen, die Bischofsweihe nicht für sacramental.

Laut dem h. Thomas bildet der Episcopat zwar einen höhern Ordo in der Hierarchie, sofern ihm höhere Jurisdictionsgewalt über den mystischen Leib Christi zusteht, aber ein Sacrament ist er nicht. Der Ordo als Sacrament hat nämlich sein letztes und höchstes Ziel in der h. Eucharistie, die den wirklichen Leib Christi enthält, und die verschiedenen Stufen des Weihesacramentes, z. B. Diakonat, dienen dazu, den Ordinirten der Feier der h. Eucharistie näher und näher zu bringen und seine Gewalt mit Rücksicht auf sie mehr und mehr zu steigern. Und weil nun die Priesterweihe in dieser Hinsicht die denkbar höchste Gewalt gibt, nämlich die Consecrationsgewalt, so kann es keinen neuen und höhern sacramentalen Ordo geben, welcher den Zweck hätte, dem Priester in Ansehung des h. Altarssacramentes noch weitere und höhere Vollmacht mitzutheilen. Zwar eignen dem Bischofe hinsichtlich anderer Sacramente gewisse Vollmachten (Firm- und Ordinationsgewalt), die den übrigen Priestern abgehen, aber diese Gewalten haben im Vergleich mit der Consecrationsgewalt nur secundäre Bedeutung und erheben deßwegen das Priesterthum nicht auf eine höhere Stufe, sondern ergänzen dasselbe innerhalb seiner Sphäre und completiren dasselbe in untergeordneten Dingen. Und folglich werden dieselben dem Bischofe auch nur durch eine Weihe zu Theil, die nicht sacramental ist. Wenn aber diese Vollmachten nie verloren gehen, auch nicht beim häretischen Bischof, so beweist das nicht die Sacramentalität der Bischofsweihe und das Dasein eines entsprechenden sacramentalen Characters, sondern hat seinen Grund einfach in der Weihe, in der sie wurzeln. Die Weihe bleibt nämlich, wie in andern Fällen (Oel,

Altar, Kirche), so auch hier bestehen, so lange der geweihte Gegenstand als solcher fortbesteht[1]).

Insbesondere in der nachtridentinischen Zeit klärten sich die Anschauungen in einer Weise, daß in unsern Tagen die Sacramentalität der Bischofsweihe wohl als sententia fidei proxima anzusehen ist. — Schon Scotus und Durandus machten gegen den h. Thomas geltend, daß die Consecrationsgewalt nicht gerade in jeder Beziehung die denkbar höchste in Ansehung der h. Eucharistie sei, denn die Mittheilung dieser Gewalt an andere sei doch in gewisser Beziehung noch etwas Höheres. Dazu komme, daß das bischöfliche Amt, ganz abgesehen von seinen anderweitigen erhabenen Pflichten, jedenfalls in viel näherer und höherer Beziehung zur h. Eucharistie stehe, als etwa das Amt der Diakonen; und doch sei die Diakonatsweihe sacramental[2]). — Auch die h. Schrift ist dieser Lehre günstig. Der h. Paulus erinnert nämlich den Bischof Timotheus an die Gnade, die ihm vom Apostel mittelst Handauflegung gespendet war[3]). Auch besaßen Timotheus und der ebenfalls vom h. Paulus bestellte Bischof Titus die Ordinationsgewalt; dasselbe gilt von Paulus und Barnabas, nachdem sie durch Handauflegung und Gebet geweiht waren[4]). — Das Tridentinum endlich erklärt die h. Weihe für ein Sacrament und fügt hinzu, daß der Bischof bei dieser Weihe nicht vergeblich sage: Accipe Spiritum sanctum[5]). Nun spricht aber der Bischof diese Worte auch bei der Bischofsweihe.

3. Die ältere Scholastik, Durandus ausgenommen, hielt den Episcopat nicht für sacramental, wohl aber alle andern höhern und niedern Ordines; und in dieser letztern Hinsicht schließen sich der ältern auch viele Vertreter der spätern Scholastik, auch selbst vereinzelte neuere Theologen an oder neigen doch zu dieser Meinung hin[6]). — Man beruft sich auf das hohe Alter auch der niedern Ordines, dann auf den Umstand, daß dieselben nicht wiederholt werden, endlich auf das Florentinum und Tridentinum, welche alle Ordines aufzählen und dann schlecht-

---

1) Suppl. q. 37. a. 5. — q. 38. a. 2. ad 2. — q. 40. a. 4 u. 5.

2) Vgl. Schwane, III. S. 680.

3) I Tim. 4, 14; II Tim. 1, 6.

4) I Tim. 5, 22; Tit. 1, 5; Apg. 13, 3; 14, 22.

5) Can. 3 u. 4.

6) In unsern Tagen z. B. Egger, Enchirid. theol. dogm. spec. Brixen 1887. S. 714 ff.

weg von einem sacramentum ordinis sprechen[1]). — Daß diese Gründe nicht durchschlagend sind, liegt auf der Hand.

Die große Mehrheit der neuern Theologen leugnet die Sacramentalität des Subdiakonates und der vier niedern Weihen. Denn so alt diese Ordines sein mögen, so sind sie doch, wie früher bemerkt, nach der jetzt herrschenden Ansicht lediglich kirchlichen Ursprunges, indem zunächst vom Diakonat, sodann vom Subdiakonat gewisse niedere Functionen abgezweigt und auf neugeschaffene Ordines übertragen wurden. Hierfür spricht der Umstand, daß die griechische Kirche außer dem Subdiakonat, den sie als niedere Weihe betrachtet, von jeher nur den Ordo der Lectoren kennt[2]); sodann der weitere Umstand, daß eine Gnadenspendung ex opere operato bei diesen Ordines nicht erweislich ist. Auch findet bei der Spendung keine Handauflegung des Bischofs statt, und ebenso fehlen die Worte: Accipe Spiritum sanctum. — Diese Ordines haben also nur den Character von Sacramentalien, durch welche den Ordinirten gewisse geistliche Vollmachten und zu gottgefälligem Vollzug derselben eine gewisse Weihe und der Segen der Kirche zu Theil werden. Und da Segen und Weihe ein für allemal gegeben werden, so erklärt sich die Nichtwiederholbarkeit derselben auch ohne Zuhülfenahme eines character sacramentalis. — Die Nichtsacramentalität des Subdiakonates dürfte als sententia probabilior, die der vier niedern Weihen als sent. certa anzusehen sein. — Die Tonsur ist kein Ordo, da sie keinerlei geistliche Gewalt vermittelt, sondern, wie der h. Thomas sagt, ein praeambulum ad ordinem. Sie schafft Cleriker, die noch keinem Ordo angehören, aber durch besondere Hingabe an Gott sich auf die Ordines vorbereiten sollen.

4. Da Diakonats-, Presbyterats- und Bischofsweihe jede für sich Sacrament sind, mit eigenen sacramentalen Zeichen und mit eigener sacramentaler Wirkung, so haben wir mit Rücksicht hierauf drei Sacramente im Ordo zu unterscheiden. Gleichwohl bilden alle drei unter anderer Rücksicht wieder eine Einheit, die man eine organische nennen könnte, sofern jedes folgende Sacrament die Wirkung des vorhergehenden weiterentwickelt und ausbaut. Die Diakonatsweihe gibt den Anfang des Priesterthums, die Priesterweihe das Priesterthum, die Bischofsweihe die Vollendung desselben. Schon die Diakonatsweihe prägt einen sacramentalen Character ein, der freilich noch entwickelungsfähig ist; es erscheinen in der Seele die ersten Züge des Bildes Christi als des Hohenpriesters und damit die ersten Anfänge übernatürlichen

---

1) Denz. n. 596; Trid. can. 2 u. 3; c. 2 u. 3.

2) Vgl. oben S. 199 und Benedict XIV. De syn. l. 8. c. 9.

priesterlichen Schmuckes; die beiden folgenden Weihen vervollkommnen und vollenden dieses Bild und diesen Schmuck. Dem entsprechend ertheilt die Diakonatsweihe auch die ersten Anfänge priesterlicher Macht; die beiden folgenden Sacramente aber erweitern und steigern dieselbe zur vollen priesterlichen und hohenpriesterlichen Gewalt.

§. 24.

Aeußeres Zeichen, Spender, Empfänger und Wirkungen des Weihesacramentes. — Der Cölibat.

1. Die fünf nichtsacramentalen Ordines wurden von jeher unter Uebergabe der entsprechenden Geräthe (vasa, instrumenta) nebst entsprechenden Worten übertragen [1]. Und weil die Scholastik, da die geschichtliche Forschung sich noch nicht hinlänglich geklärt hatte, durchweg alle Ordines für sacramental hielt, so betrachteten sehr viele Vertreter derselben, wie bei den niedern Weihen, die ein anderes äußeres Zeichen gar nicht haben, so auch bei den höhern ausschließlich die porrectio instrumentorum als das äußere sacramentale Zeichen. — Weil aber in den alten Quellen die Handauflegung als sacramentales Zeichen sehr stark hervortrat, so glaubten manche (Bellarmin, Vasquez, Maldonat u. a.), dieses Zeichen setze sich aus porrectio und Handauflegung zusammen [2]. — Noch andere Theologen setzen das Zeichen lediglich in die Handauflegung und die begleitenden Worte und erblicken in der porrectio nur ein erklärendes Sinnbild der bereits übertragenen Gewalt. Diese letztere vom h. Bonaventura, zum Theil von Scotus [3]), dann von Petrus Soto,

1) Vgl. die Synode von Carthago i. J. 398 bei Denz. n. 53 ff.

2) Schon der h. Thomas führt die Mittheilung des Characters auf die porrectio, die Ertheilung der Gnade auf die Handauflegung zurück. Vgl. S. 3. q. 84. a. 4. — Suppl. q. 37. a. 5; — q. 38. a. 1. ad 1. — Mit Bezugnahme auf Eugen's III. Decret an die Armenier rechnet neuerdings auch Gutberlet die porrectio instrumentorum mit zum Wesen der Priesterweihe, indem er bemerkt, daß die eigentliche Form, welche die Handauflegung genauer bestimmt, erst in Verbindung mit der porrectio zum Ausdruck komme. Vgl. Mainzer Katholik. 1901. II. 4. S. 363.

3) Derselbe nennt wenigstens bei der Priesterweihe nur die Handauflegung. Vgl. Schwane, III. S. 682.

Morinus, Tournely u. a. vertretene oder begünstigte Ansicht dürfte in der Gegenwart als sententia communior et valde probabilis anzusehen sein.

a) Die h. Schrift erwähnt nur Handauflegung und Gebet.

b) Damit stimmen alle ältesten Quellen: Synoden, Ritualbücher, Sacramentarien und anderweitige Zeugen. Das erste allgemeine Concil von Nicaea in seinen Canones erwähnt nur die Handauflegung. Dasselbe gilt vom Concil von Carthago i. J. 398, welches hinzufügt, daß bei den niedern Weihen vom Subdiakonate an eine Handauflegung nicht stattfindet, sondern statt ihrer die porrectio instrumentorum [1]). Ein Gleiches bezeugen die apostolischen Constitutionen und Canones [2]), wie auch die ältern Väter und Schriftsteller (Cyprian, Dionysius Areop., Hieronymus, Ambrosius, Theodoret), soweit sie unsere Frage berühren [3]). Das Tridentinum endlich, von der h. Oelung handelnd, nennt als Spender dieses Sacramentes den Bischof oder die Priester, die vom Bischof unter priesterlicher Handauflegung gültig geweiht sind [4]).

c) Die porrectio instrumentorum, bemerkt Benedict XIV. mit Bezugnahme auf Morinus (De ord.) ist vor dem 9. Jahrh. für die höhern Weihen in der abendländischen Kirche nicht nachweisbar und in der griechischen Kirche war sie niemals üblich, ohne daß die Gültigkeit der griechischen Weihen von Seiten der römischen Kirche je beanstandet worden wäre [5]).

Wenn Eugen IV. im Decrete an die Armenier als äußeres Zeichen die porrectio nennt, so folgt nicht, daß er letztere als ausschließliche Materie, nicht einmal, daß er dieselbe als wesentlichen Bestandtheil der Materie angesehen habe. Der Papst hebt die porrectio hervor, weil sie bei den Armeniern nicht üblich war und verweist im übrigen auf die ergänzenden Bestimmungen des römischen Pontificale [6]).

Diejenigen Theologen, welche die porrectio als nothwendigen Bestandtheil des Weiheritus ansehen, gehen von der Annahme aus, daß die Kirche, wie bei der Firmung, Oelung und Ehe, so auch beim Ordo Macht habe, hinsichtlich der Spendungsweise und der Spendungsbedingungen genauere Bestimmungen zu treffen, welche die Gültigkeit berühren; und von dieser Vollmacht habe sie, als sie die porrectio einführte,

---

1) Denz. n. 50 ff. — 2) Const. l. 8. c. 16, 17, 27; — Can. 1, 2, 68.
3) Vgl. Schwane II S. 861 und Schanz a. a. O. S. 679 ff.
4) Sess. 14. c. 3.
5) De syn. l. 8. c. 10. — 6) Vgl. Denz. n. 596.

Gebrauch gemacht[1]). Indessen die Absicht der Kirche, die porrectio zur Bedingung der Gültigkeit zu machen, ist nicht erweislich.

2. Der Ritus speciell der Priesterweihe setzt sich in der abendländischen Kirche aus drei Hauptbestandtheilen zusammen.

a) Der Bischof legt der Reihe nach jedem einzelnen Ordinanden schweigend die Hände auf, welche Handauflegung sich dann in einer Ausstreckung der rechten Hand über alle Ordinanden unter Gebet und Anrufung des h. Geistes fortsetzt.

b) Ueberreichung von Kelch und Patene mit Hostie, Wein und Wasser unter den Worten: Accipe potestatem offerendi etc.

c) Auflegung beider Hände über jeden einzelnen gegen Schluß der Messe mit den Worten: Accipe Spiritum sanctum, quorum remiseris etc.

Es ist sententia valde probabilis, daß der an erster Stelle genannte Ritus die ganze Essenz des Weiheactes ausmacht, und daß die beiden folgenden Theile nur als accidentelle Erweiterung des ersten, als Declarationen der bereits übertragenen priesterlichen Machtfülle anzusehen sind. Dabei besteht freilich, daß auch die beiden letzten Theile, um die Gültigkeit unter allen Umständen zu sichern, nicht übergangen werden dürfen[2]). Ein Gleiches gilt von der Ueberreichung des Evangelienbuches bei der Diakonatsweihe.

3. Als ausschließliche Spender der sacramentalen Ordines erscheinen in der h. Schrift die Apostel und deren Nachfolger, die Bischöfe. Noch deutlicher ist die Tradition. Epiphanius bekämpft die gegentheilige Lehre des Aërius[3]). Dazu kommen die Zeugnisse des h. Ignatius, Athanasius und Hieronymus, von denen schon oben die Rede war[4]). Die Lehre der Kirche kam zum Ausdruck schon auf der mehrfach erwähnten Synode von Carthago, die als Spender sämmtlicher Ordines nur den Bischof nennt[5]). Das Florentinum nennt den Bischof den ordentlichen

---

1) Vgl. oben S. 25.

2) Die Inquisition entschied 17. Januar 1900, daß bei einem Priester, bei dessen Weihe die zu berührende Patene keine Hostie enthalten hatte, die ganze Weihe in der Stille sub conditione zu wiederholen und daß in Ansehung der zweifelhaften Gültigkeit seiner Celebrationen der h. Vater um Ersatz aus dem Kirchenschatze zu bitten sei. Den 19. Januar bestätigte der Papst diese Entscheidung. Vgl. Linzer theol. pract. Quartalschr. 1901. 4. Heft. S. 970.

3) Haer. 75. — 4) S. 198. — 5) Denz. n. 50 ff.

Minister des Weihesacramentes[1]), im Unterschiede von den außerordentlichen Spendern der niedern Ordines, als welche kraft päpstlicher Vollmacht auch einfache Priester, z. B. Cardinalpriester, Aebte fungiren können.

Nach altkirchlichem, vielleicht apostolischem Brauch[2]) wirken bei der Bischofsweihe mehrere Bischöfe mit. Laut dem Nicaenum I. sollen alle Bischöfe der betreffenden Kirchenprovinz, im Falle der Unmöglichkeit aber jedenfalls drei mitwirken, während die übrigen schriftlich zum Weiheacte consentiren[3]); eine ähnliche Bestimmung geben die Synoden von Carthago a. a. O. sowie die apostolischen Constitutionen und Canones[4]). Das römische Pontificale fordert außer dem consecrirenden Erzbischof oder Bischof die Mitwirkung zweier anderer Bischöfe. Diese Mitwirkung anderer Bischöfe ist nach der sententia communior et probabilior zur Gültigkeit nicht erforderlich. Denn es steht fest, daß der päpstliche Stuhl von solcher Mitwirkung wiederholt dispensirt, bezw. niedere Dignitäre oder auch einfache Priester zur Stellvertretung ermächtigt hat[5]). Schon die apostolischen Constitutionen gestatten im Nothfalle die Weihe durch einen einzigen Bischof[6]).

Ueber die Gültigkeit der von Häretikern, Schismatikern und Simonisten vollzogenen Ordinationen herrschten namentlich im 10. und 11. Jahrh. Zweifel, die auch auf einzelnen Partikularsynoden zum Ausdruck kamen. Petrus Lombardus noch drückt sich in dieser Hinsicht mindestens zweifelhaft aus[7]). Und doch hatte längst das Nicaenum I. im can. 8 bezüglich der novatianischen Priester und Bischöfe sich für die Gültigkeit entschieden. Eine gleiche Entscheidung traf, von einer Reihe früherer Synoden abgesehen, das lateranensische Concil v. J. 1116[8]). Die Zweifel hatten ihren Grund hauptsächlich darin, daß Papst Nicolaus I. die Weihe des Photius zum Patriarchen und alle von ihm ertheilten Ordinationen für irritae erklärt hatte. Und doch sind im Sinne des Papstes solche Weihen nur insofern nichtig, als sie ungesetzlich, sündhaft, straffällig sind und keine Jurisdiction vermitteln, während die Ausübung der priesterlichen Vollmachten unerlaubt ist[9]).

4. Zum gültigen Empfange des Weihesacramentes wird erfordert, daß der Empfänger getauft, sodann daß er, wenn er-

1) Denz. n. 596. — 2) Apg. 13, 3; I Tim. 4, 14.

3) Vgl. can. 4. — 4) Const. l. 8. c. 4; — Can. 1.

5) Vgl. Gerlach über Bischofsweihe im neuen Kirchenlexicon. II. S. 878.

6) L. 8. c. 27. — 7) L. 4. Dist. 25.

8) Vgl. Denz. n. 300 nebst der vorausgeschickten Note.

9) Vgl. VIII. allgemeines Concil, can. 12; auch Schwane, III. S. 683 und Michael's Abhandlung in der Innsbr. Zeitschr. für kath. Theol. 1893. S. 193 ff.

wachsen, im Augenblicke des Empfanges consentire; endlich, daß er männlichen Geschlechtes sei. Thatsächlich hat ja Gott im alten Bunde und ebenso Christus im neuen Bunde ausschließlich Männer zu Priestern bestellt. Dementsprechend schließt der h. Paulus das Weib von jeder Lehrthätigkeit in der Kirche, erst recht von allen priesterlichen Functionen aus. Und zwar motivirt der Apostel dieses Verbot u. a. durch die allgemeine Anordnung Gottes, daß das Weib seiner ganzen Stellung nach dem Manne unterthan sein solle[1]). — Speciell die Bischofsweihe kann nach der sententia communior gültig nur von einem Priester empfangen werden. Möglicherweise ist es jedoch eine lediglich kirchliche Anordnung, durch welche das Priesterthum Voraussetzung der Gültigkeit wurde[2]). — Zum würdigen Empfange ist dann selbstredend der Gnadenstand erforderlich; zum erlaubten aber, daß der Empfänger frei von sog. Irregularitäten sei, d. h. im Besitze derjenigen gesetzlichen Eigenschaften sich befinde, welche das kanonische Recht verlangt.

5. Als Hauptwirkungen unseres Sacramentes nennen das Tridentinum und das Florentinum die Einprägung des unauslöschlichen Characters und die Vermehrung der Gnade[3]). Ueber die erste Wirkung, den Character, war schon oben Rede[4]). Mit dem unverlierbaren Character sind die ebenso unverlierbaren geistlichen Vollmachten der entsprechenden Weihestufe als Charismen oder gratiae gratis datae innerlich und wesentlich verbunden. Wer also einmal gültig geweihter Priester ist, kann nicht mehr Laie werden und eine Wiederholung seiner Weihe, selbst wenn er abgefallen war, ist gänzlich ausge-

---

1) Vgl. I Cor. 14, 34 ff.; I Tim. 2, 11 ff.; I Mos. 3, 16. — Die Weihen der ehemaligen Diaconissen sowie der Abtissinnen sind zwar Sacramentalien, feierliche Segnungen, verleihen aber keinen Ordo, da sie keinerlei Befähigung zum Altardienste, zum kirchlichen Lehr- und Vorsteheramte vermitteln.

2) Vgl. Hurter in der Innsbr. Zeitschr. für kath. Theol. 1899. S. 510.

3) S. q. d., per sacram ordinationem non dari Spiritum sanctum ac proinde frustra episcopos dicere: Accipe Spiritum sanctum; aut per eam non imprimi characterem, vel eum, qui sacerdos semel fuit, laicum rursus fieri posse, a. s. Trid. can. 4. Vgl. sess. 7. can. 9. — Effectus (sacramenti ordinis) augmentum gratiae, ut quis sit idoneus minister. Florent. bei Denz. n. 596.

4) Vgl. S. 206.

schlossen[1]). — Als zweite Wirkung nennen Tridentinum und Florentinum a. a. O. die Mittheilung des h. Geistes und das augmentum gratiae, und zwar, wie das Florentinum hinzufügt, zu dem Zwecke, ut quis sit idoneus minister. Außer der heiligmachenden und entsprechender actueller Gnade dürfte somit wohl auch eine specielle Vermehrung jener eingegossenen Gaben und Tugenden anzunehmen sein, welche für priesterliches Leben und Wirken besonders belangreich sind.

6. Der Empfang einer höhern Weihe verpflichtet zum Cölibate.

a) Der Cölibat hat seinen tiefern Grund in der Natur und Würde des christlichen Priesterthums, in dem Verhältniß des christlichen Priesters zu Christus und der Kirche, in der Erhabenheit und Heiligkeit der priesterlichen Functionen.

Jungfräulichkeit geziemt sich für denjenigen, welcher Nachfolger und Organ Christi, des jungfräulichen Hohenpriesters ist. — Christus ferner ist jungfräulicher Bräutigam einer jungfräulichen Braut, der h. Kirche; und durch jungfräuliche Thätigkeit, durch geistige Zeugung bereitet er sich seine geistige Nachkommenschaft. Es geziemt sich, daß derjenige, der zu solcher Thätigkeit mitzuwirken berufen ist, ebenfalls jungfräulich sei. — Der Priester weiterhin ist nicht bloß Nachfolger und Mitarbeiter Christi, er läßt Christus täglich in gewisser Weise wiedergeboren werden, trägt ihn in seinem Herzen und in seinen Händen; muß er nicht der jungfräulichen Mutter, dem jungfräulichen Pflegevater, der erlesenen jungfräulichen Gefolgschaft Christi auf Erden und im Himmel ähnlich sein? — Wenn ferner der alttestamentliche Priester für die Zeit des Opferdienstes im Tempel Enthaltsamkeit üben mußte, dann geziemt sich zeitlebens Enthaltsamkeit für den neutestamentlichen Priester, der zeitlebens den erhabensten Opferdienst versieht. — Und wenn endlich der Apostel den christlichen Eheleuten zur Pflege des Gebetes zeitweilige Enthaltsamkeit empfiehlt[2]), so geziemt sich für den Priester, dessen Leben ein fortgesetzter Gebetsdienst sein soll, dauernde Enthaltsamkeit. Die Empfehlung der Jungfräulichkeit durch Christus und den h. Paulus[3]) richtet sich deßwegen vor allem an den Priester; um ihm die Uebung derselben zu ermöglichen, hat Christus das christliche Priesterthum nicht, wie im alten Bunde, von leiblicher Abstammung, sondern lediglich von einer geistigen Zeugung durch die h. Weihen abhängig gemacht.

---

1) Vgl. das Tridentinum (vorletzte Note), das Nicaenum I. (Denz. n. 19) und die Väter (Grundz. III. S. 175).

2) I Cor. 7, 5. — 3) Matth. 19, 12; I Cor. 7, 32 ff.

b) Auch im Interesse eines erfolgreichen priesterlichen und seelsorglichen Wirkens muß der Cölibat gefordert werden.

„Denn die Ehe verwickelt nothwendig in häusliche Sorgen und weltliche Geschäfte, schwächt durch die Sorge für Weib und Kind die Fürsorge für eine ganze Gemeinde, entzieht die Ehrfurcht und das Zutrauen des Volkes, namentlich im Beichtstuhle, erschwert die Selbstaufopferung bei ansteckenden Krankheiten, schmälert die Mittel zu Werken der Wohlthätigkeit, hindert die Annahme dürftiger Stellen bei armen Gemeinden; macht die Vermehrung des Einkommens zu einer Hauptangelegenheit des Lebens, schafft eine für die Interessen der Religion und Wahrheit sehr bedenkliche Abhängigkeit von denen, die Einkünfte geben und nehmen können; bringt in die Kirche leicht einen gefährlichen Nepotismus, wandelt so den aus dem Volke sich ergänzenden geistlichen Stand in eine aus den eigenen Kindern sich ergänzende Priesterkaste um und raubt die Zeit, welche den Berufsarbeiten, dem Studium, dem Gebete und heiligen Betrachtungen bestimmt ist. Wie schon der Apostel Paulus bemerkt: „Wer kein Weib hat, sorgt nur für die Sache des Herrn, wie er dem Herrn gefalle. Wer aber ein Weib hat, der sorgt für das, was die Welt angeht, wie er dem Weibe gefalle, und er ist getheilt[1]).“

c) Einzelne Theologen (Bickell, Ernst, Kraus) behaupten, die Verpflichtung zum Cölibat beruhe auf apostolischer Anordnung; viele andere hingegen (z. B. Funk) führen wohl mit Recht diese Pflicht auf nachapostolische Kirchengesetze zurück. Thatsächlich haben die Apostel in Ehelosigkeit ihre apostolische Laufbahn angetreten, bez. (Petrus) enthielten sie sich nach ihrer Berufung des ehelichen Lebens[2]), und dieses Beispiel fand in den drei ersten christlichen Jahrhunderten vielfache Nachahmung. Im übrigen aber war es während dieser Zeit gestattet, daß Verheirathete in den geistlichen Stand traten und das eheliche Leben fortsetzten. Nach der Weihe freilich durften Bischöfe, Priester und Diakone nicht mehr heirathen oder mußten ihr geistliches Amt niederlegen. Nur dem Diakon gestattete die Synode von Ancyra (314) die spätere Verehelichung, falls er sich dieselbe vor der Weihe ausdrücklich vorbehalten hatte. Diese Ordnung der Dinge, wie sie ursprünglich bestand, hat sich im Morgenlande bis zum heutigen Tage erhalten; doch machte

---

1) I Cor. a. a. O. Vgl. Gerlach, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts. §. 193.

2) Ecce, nos reliquimus omnia et secuti sumus te. Matth. 19, 27.

die trullanische Synode (692) den Bischöfen Ehelosigkeit oder doch Verzicht auf den ehelichen Umgang zur Pflicht. Im Abendlande begann die gesetzliche Verpflichtung zum Cölibate mit der Synode von Elvira (um 300), und zwar in der Weise, daß den Bischöfen, Priestern, Diakonen und seit Leo I. auch den Subdiakonen das eheliche Leben verboten ist. Und so blieb es auch in der abendländischen Kirche, obgleich manche Päpste, insbesondere Gregor VII., sich veranlaßt sahen, Uebertretungen gegenüber das Cölibatsgesetz von neuem einzuschärfen. Die kirchliche Bestimmung, welche die Ehen der höhern Cleriker für ungültig erklärt, ist zuerst entweder von Urban II. (1088—1099), oder von Calixt II. auf der I. Lateransynode (1123) erlassen worden und wurde von der II. Lateransynode (1139) wiederholt [1].

§. 25.

Die Ehe. — Begriff, Zweck, Wesen, Sacramentalität derselben.

1. Unter Ehe im activen Sinne (Eheschließung) verstehen wir im allgemeinen den contractus legitimus, quo efficitur viri et mulieris coniunctio maritalis individuam vitae societatem retinens; unter Ehe im passiven Sinne (Ehestand) die Wirkung jenes Contractes, also die viri et mulieris coniunctio etc.

Die Ehe entsteht also auf Grund eines rechtlich gültigen Vertrages (contractus legitimus). Sie besteht aber in der monogamischen Verbindung Eines Mannes und Eines Weibes (coniunctio viri et mulieris), welche sich das der Erzielung von Nachkommenschaft dienende ius mutuum in corpus einräumen (coniunctio maritalis); und diese Verbindung stellt sich dar als dauernde und unauflösliche Lebensgemeinschaft (individuam vitae societatem retinens).

Die Ehe, keineswegs eine Folge der Sünde, wie einige Väter glaubten, sondern als natürliches Institut in der natürlichen Beschaffenheit des Menschen und der Menschheit grundgelegt und überdies durch göttliche Dazwischenkunft im

---

1) Eine übersichtliche Darstellung dieses Gegenstandes nebst einschlägiger Literatur gibt Phillips im neuen Kirchenlexicon. III. S. 584 ff. Vgl. auch Funk, Kirchengesch. S. 50 u. 155, sowie Kirchengesch. Abh. I. S. 121 ff.

Paradiese auch positiv geordnet, wurde sodann durch Christus zum Sacramente und die Consenserklärung (Contract) zum sacramentalen Zeichen erhoben. Wir können die christliche Ehe definiren als sacramentum a Christo institutum consistens in contractu legitimo, quo gratia confertur et efficitur viri et mulieris etc.

2. Nehmen wir zu diesen Begriffsbestimmungen die Andeutungen der h. Schrift, so ergeben sich als Zwecke der Ehe zunächst die Kindererzeugung und Kindererziehung[1]), sodann die gegenseitige geistige und leibliche Unterstützung[2]), endlich, nach dem Sündenfalle, die vernünftige Zügelung des entarteten Geschlechtstriebes[3]).

Den verschiedenen Zwecken der Ehe entsprechen verschiedene Güter. Im Anschluß an den h. Augustin nennen die Theologen mit dem h. Thomas als erstes Gut das bonum prolis, d. h. die in der Ehe gewonnene, durch Pflege und Erziehung heranreifende Nachkommenschaft. Die eben erwähnte gegenseitige Unterstützung braucht als besonderes Gut nicht eigens unterschieden zu werden; sie steht, als Mittel zum Zweck, zum bonum prolis in innerer Beziehung. — Als zweites Gut erscheint das bonum fidei, die eheliche Treue. Dieselbe ist ein Gut, weil durch die unauflösliche Verbindung des Einen Mannes mit dem Einen Weibe und den auf beide beschränkten gegenseitigen Geschlechtsverkehr die natürlichen Triebe vernünftig geregelt werden.

Beide Zwecke, bez. Güter finden sich auch bei der naturrechtlichen Ehe. Dazu kommt bei der christlichen Ehe als drittes Gut das bonum sacramenti. Das Ehesacrament spendet nämlich einerseits habituelle und actuelle Gnade und ermöglicht es so den Eheleuten, für die beiden ersten Güter in übernatürlicher, christlicher Weise und in übernatürlicher, christlicher Absicht thätig zu sein. Das Sacrament macht andererseits die Ehe zu einem vollkommenen Abbilde der übernatürlichen, unauflöslichen Verbindung Christi mit der Einen Kirche und gibt somit

1) Crescite et multiplicamini. I Mos. 1, 28. Vgl. 9, 1 u. I Tim. 5, 14.

2) Non est bonum, esse hominem solum; faciamus ei adiutorium simile sibi. I Mos. 2, 18.

3) Propter fornicationem autem unusquisque suam uxorem habeat. I Cor. 7, 2. 3. 9.

der naturrechtlichen Unauflöslichkeit der Ehe eine neue und höhere Festigkeit [1]).

Aus dem Gesagten ergibt sich, den Gnostikern, Manichäern und Priscillianisten gegenüber, die sittliche Erlaubtheit und sittliche Güte der Ehe.

3. Das Wesen der Ehe im activen Sinne besteht in der Consenserklärung; ihr Wesen im passiven Sinne in der unauflöslichen Verbindung des Mannes und des Weibes, und zwar in der ehelichen Verbindung, welche das ius mutuum in corpus in sich schließt. Der Gebrauch dieses Rechtes aber gehört nicht zum Wesen der Ehe, sondern ist accidentelle Beigabe, Folge und Wirkung und setzt die bereits fertige Ehe voraus. Ebendeßwegen ist eine Ehe gültig, wenn bei ihrem Abschluß von vorneherein aus höhern Gründen auf den usus matrimonii verzichtet wird, sei es in freier Uebereinkunft, oder sei es zugleich auf Grund eines Gelübdes, wie es bei Maria und Joseph der Fall war.

Man muß eben, begründen mit Recht manche Theologen, zwischen dem ius radicale in corpus alterius, d. h. dem Rechte an sich, und dem usus iuris unterscheiden. Die Uebertragung des Rechtes an sich ist für die Ehe wesentlich, denn gerade durch diese Uebertragung ist sie Ehe und unterscheidet sich von andern, nicht ehelichen Verbindungen. Der Gebrauch des Rechtes ist nicht wesentlich, wie man auch sonst wahrer Inhaber einer Sache oder eines Rechtes sein kann, ohne jemals factisch Gebrauch davon zu machen. Und so war die Ehe Maria's und Joseph's gültig; denn sie übertrugen sich gegenseitig jenes Recht, verzichteten freilich, oder hatten bereits kraft eines Gelübdes auf den Gebrauch desselben verzichtet [2]).

Andere Theologen geben etwas andere Erklärungen. — Daß Maria ewige Keuschheit gelobt und gleichwohl mit dem h. Joseph eine gültige Ehe geschlossen habe, ist laut Benedict XIV. sententia certa und die

---

1) Vgl. Suppl. q. 49. a. 2.

2) Vgl. Oswald, Sacramentenlehre. II. S. 382. II. Aufl. — Würzb. Theol. De matr. c. 2. a. 1. — Gury-Ballerini, II. n. 752. — Lehmkuhl, Theol. mor. II. n. 690. Wenn deßwegen Eheleute trotz jenes Gelübdes die Copula vollziehen, bemerkt mit Recht die Linzer theol. pract. Quartalschrift (1901. I. S. 119 ff.), so sündigen sie nicht gegen die Keuschheit, denn sie haben alle Rechte der Eheleute, wohl aber gegen die religio (das Gelübde).

gegentheilige Behauptung temerär und falsch. Wie aber kann eine Ehe gültig sein, die unter der Bedingung geschlossen wird, sie niemals zu vollziehen? Mit Bezugnahme auf eine Bemerkung des h. Thomas im Commentar zum Lombarden antwortet der Papst: Die fragliche Bedingung wurde in die Consenserklärung gar nicht aufgenommen, da Maria durch göttliche Offenbarung wußte, daß auch der h. Joseph zu ewiger Keuschheit entschlossen war. So geschah nichts gegen ihr Gelübde und die bedingungslos geschlossene Ehe war gültig[1]. Aehnlich Kreuzwald: „Die Gültigkeit der Ehe blieb dadurch gesichert, daß der gegenwärtige Consens ohne ausdrücklichen Vorbehalt gegeben wurde[2].“ — Der h. Thomas gibt in der theologischen Summa folgende Lösung: Die Ehe Maria's und Joseph's war gültig, denn beide consentirten in die copula coniugalis, d. h. in das unauflösliche, eheliche Bündniß, in welchem die erste Vollkommenheit, das eigentliche Wesen der Ehe besteht. Sie consentirten aber auch in die copula carnalis, d. h. in die entsprechende Thätigkeit, freilich nur unter der Bedingung, daß Gott es wünschen sollte. In der Thätigkeit aber besteht nur die zweite Vollkommenheit der Ehe, welche die dem Wesen nach fertige Ehe voraussetzt. Auch eignete der Ehe Maria's und Joseph's das dreifache, vom h. Augustin erwähnte Gut, auch das der Nachkommenschaft, welches von Gott wunderbar geschenkt und dem h. Ehepaar zur Pflege anvertraut wurde[3]. — Zum Theil verwandte Gedanken finden sich bei Scheeben: Die Josephsehe stellt sich dar als ungetheilte und unauflösliche Lebensgemeinschaft und schließt selbst in gewissem Sinne das ius in corpus alterius nicht aus. „Denn dieses Recht läßt sich nicht bloß in Form eines Verfügungsrechtes zur Erzeugung der Frucht, sondern auch als Genußrecht in Hinsicht auf das Miteigenthum an der durch Gott zu gewinnenden Frucht denken[4].“ Auch Schanz betont „die ungetheilte Lebensgemeinschaft, die für das religiös-sittliche Leben fruchtbar gemacht wird und die auch ohne die physische (leibliche) Einheit bestehen kann“[5].

4. Während die Reformatoren die Ehe lediglich als einen bürgerlichen Vertrag ansehen, lehrt das katholische Dogma die Sacramentalität derselben.

a) So lehrt das Florentinum[6], und so definirt das Tridentinum[7].

---

1) Vgl. De syn. l. 13. c. 22. n. 13.

2) Vgl. neues Kirchenlexicon. VI. S. 1878 f.

3) S. 3. q. 29. a. 2. Vgl. Suppl. q. 48. a. 1.

4) Dogmatik, III. S. 485 ff. 5) Lehre von den Sacramenten. S. 716.

6) Septimum est sacramentum matrimonii, quod est signum coniunctionis Christi et ecclesiae. Denz. n. 597.

7) S. q. d., matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem

b) Die h. Schrift weist (innuit, bemerkt das Trid. Eingangs der sess. 24) auf die Gnadenausstattung und damit auf die Einsetzung durch Christus und die Sacramentalität der Ehe hin. Bemerkenswerth ist die Ausführung des h. Paulus im Epheserbriefe. Der Apostel stellt nämlich die Verbindung Christi mit der Kirche als Vorbild der christlichen Ehe hin. Wie Christus das Haupt der Kirche ist, so soll der Mann das Haupt des Weibes sein; er soll sein Weib lieben als sein eigenes Fleisch, soll es hegen und pflegen, wie Christus seine Kirche bis in den Tod geliebt hat und sie dauernd hegt und pflegt, um sie zu reinigen und zu heiligen; und wie die Kirche Christo dem Haupte, so soll das Weib dem Manne unterthan sein [1]). Schwerlich könnte der Apostel den Eheleuten eine so heilige und erhabene Aufgabe stellen, wenn er sich nicht einer speciellen übernatürlichen Hülfe bewußt gewesen wäre, die zur Lösung derselben an den Eintritt in den Ehestand geknüpft ist.

Noch deutlicher weist der Apostel auf die sacramentale Gnade hin, wenn er von der christlichen Ehe sagt, sie stehe in Beziehung zu der (geheimnißvoll übernatürlichen) Ehe Christi mit der Kirche und sei deßwegen selbst ein großes Geheimniß (μυστήριον μέγα εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν) [2]). Schon die naturrechtliche Ehe ist nämlich Bild der Vereinigung Christi mit der Kirche, ohne aber deßwegen den Namen eines großen Geheimnisses zu verdienen. Die christliche Ehe ist also mehr, als bloßes Abbild, sie participirt auf Grund übernatürlicher Gnadenausstattung an der eigenthümlichen Natur des mystischen Leibes Christi, sie ist übernatürliches Organ dieses Leibes, indem sie an der eigenthümlichen Aufgabe Christi und der Kirche participirt und berufen ist, an der Erhaltung und dem Wachsthum dieses mystischen Leibes mitzuwirken, indem sie Kinder hervorbringt, die heilig, d. h. zu Gliedern dieses heiligen Leibes bestimmt sind [3]).

---

legis evangelicae sacramentis a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in ecclesia inventum, neque gratiam conferre, a. s. Sess. 24. can. 1.

1) Eph. 5, 23 ff.

2) Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in ecclesia. Eph. 5, 32.

3) 1 Cor. 7, 14. Vgl. Scheeben, Mysterien §. 85 und Schanz in der Tüb. Quartalschrift. 1890. I. S. 1 ff.

c) Mit Unrecht behauptet Calvin, die Sacramentalität der Ehe sei zuerst von Gregor d. Gr. gelehrt worden. Eine Reihe älterer Väter von den ersten Jahrhunderten an spricht sich mehr oder weniger deutlich für unsere Lehre aus. Schon der h. Ignatius betrachtet die Eheschließung als eine heilige, kirchliche Handlung und weist nicht undeutlich auf eine gleichzeitige Gnadenspendung hin, indem er die Mitwirkung des Bischofs fordert, damit die Ehe nach Gott und nicht nach der Begierde sei[1]. — Auch Tertullian hält die Eheschließung für einen heiligen, gnadenspendenden Act, da er das Glück einer christlichen Ehe nicht genugsam zu schildern weiß, die unter Mitwirkung und Segnung der Kirche, im Anschluß an das h. Opfer, unter dem Beifall der Engel und unter Genehmigung des himmlischen Vaters geschlossen wurde[2]. Anderswo führt er die Ehe neben andern Sacramenten (Taufe, Firmung, Eucharistie) auf, welche außerhalb der Kirche nachgeäfft wurden[3]. — Laut dem h. Cyrill von Alexandrien[4] und dem h. Epiphanius[5] ist Christus auf der Hochzeit zu Kana erschienen, um für alle Zukunft die Ehe zu heiligen. — Die christliche Ehe, erklärt Innocenz I., hat laut Lehre des katholischen Glaubens die göttliche Gnade zur Grundlage (coniugium divina gratia fundatum)[6]. Auch der h. Ambrosius lehrt, daß die Ehe von Christus geheiligt sei (coniugium a Christo sanctificatum)[7]. — Der h. Augustinus endlich vergleicht die Ehe mit der Taufe. Wie der Tauscharacter auch selbst beim Apostaten nicht verloren geht, so bleibt auch bei Trennung der Eheleute oder bei Ehebruch das Eheband bestehen[8]. Nach demselben h. Lehrer begründet jede Ehe ein zweifaches Gut: die Kindererzeugung und die eheliche Keuschheit; dazu kommt bei der christlichen Ehe als drittes Gut die sanctitas

---

1) Decet vero, ut sponsi et sponsae de sententia episcopi coniugium faciant, ut nuptiae secundum Deum sint, non secundum cupiditatem. Ad Polyc. c. 5.

2) Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater ratum habet? Ad ux. l. 2. c. 9.

3) De praescr. c. 40. — 4) L. 2. in Joh. 2, 1.

5) Haer. 51. n. 30.

6) Ep. 36 ad Probum.

7) Ep. syn. ad Siricium. n. 3.

8) De nupt. et conc. l. 1. c. 10.

sacramenti, welche die strenge Unauflöslichkeit zur Folge hat[1]). Deßwegen ist die christliche Ehe wie der Taufe, so auch der Priesterweihe ähnlich. Wie der Weihecharacter nie verloren geht, so bleibt das Eheband bestehen, so lange nicht der Tod dasselbe zerreißt[2]).

Für die Sacramentalität der Ehe tritt dann die gesammte spätere Theologie ein, von den schwankenden Aeußerungen des Einen Durandus abgesehen[3]). Daß auch die getrennten morgenländischen Kirchen in dieser Hinsicht mit der abendländischen eins sind, wurde schon anderswo hervorgehoben[4]).

d) Daß Christus der Ehe den Character eines gnadenspendenden Sacramentes gegeben habe, erscheint vom Standpuncte des theologischen Denkens durchaus angemessen, und zwar einmal mit Rücksicht auf die erhabenen Aufgaben und Zwecke der Ehe, sodann in Ansehung der schweren Pflichten des Ehestandes, endlich in Anbetracht der hohen Bedeutung der Ehe für Staat und Kirche, für die zeitliche und ewige Wohlfahrt der Menschheit.

§. 26.

Spender und Empfänger, Materie, Form und Wirkungen des Ehesacramentes.

1. Die Fragen nach dem Spender, der Materie und Form des Ehesacramentes hangen innerlich zusammen und die Beweisführungen ergänzen sich gegenseitig.

Einzelne auf dem Concil von Trient anwesenden Pariser Theologen waren, mit Berufung auf Wilhelm von Paris, der Meinung, daß der assistirende Priester der Spender und der von ihm gesprochene Segen die Form des Ehesacramentes sei[5]). Dazu kommen Melchior Canus, Estius, Sylvius, Tournely, Habert, Albertus a Bulsano. Namentlich vertraten manche regalistisch gesinnte Theologen insbesondere des 17. u. 18. Jahrhunderts, durchweg Gallicaner und Jansenisten (z. B. Launoy), diese

1) Bonum igitur nuptiarum per omnes gentes atque homines in causa generandi est et in fide castitatis; quod autem ad populum Dei pertinet, etiam in sanctitate sacramenti, per quam nefas est etiam repudio discedentem alteri nubere, dum vir eius vivit. De bono coniug. c. 24.

2) A. a. O. Zur Väterlehre vgl. Schwane II. S. 870 ff.

3) Vgl. Schwane III. S. 689. — 4) Vgl. Grundz. III. S. 135.

5) Vgl. Benedict XIV. De syn. l. 8. c. 13.

Lehre und trennten das Ehesacrament vom Ehecontract, um letzteren so viel möglich unter staatliche Botmäßigkeit zu bringen.

Die Lehre, daß nicht der Priester Spender unseres Sacramentes sei, ist in unsern Tagen als sententia certa et communis anzusehen.

a) Laut dem Tridentinum soll der assistirende Priester die Worte sprechen: Ego vos in matrimonium coniungo in nomine Patris u. s. w., oder sich irgend einer andern Formel bedienen je nach dem Usus seiner Diözese [1]). Wären die Worte des Priesters Form des Sacramentes, so würde die Kirche sicherlich nicht den Tenor derselben dem Belieben der einzelnen Bischöfe überlassen.

b) Der der Ehe assistirende Pfarrer braucht nicht einmal Priester zu sein; es genügt, wenn er Diakon ist.

c) Jede gültige Ehe unter Christen ist sacramental. Nun gab es aber und gibt es zahlreiche gültige Ehen unter den Christen, bei denen ein Priester gar nicht mitwirkte.

Laut Erklärung des Tridentinums a. a. O. sind nämlich die sog. clandestinen Ehen, welche vor dem Tridentinum abgeschlossen wurden, gültig, falls kein anderweitiges Hinderniß vorlag. Ebenso sind auch nach dem Tridentinum, welches die Gültigkeit von der Anwesenheit des Pfarrers und zweier oder dreier Zeugen abhängig machte, alle Ehen der Christen gültig, welche ohne Priester und Zeugen dort geschlossen werden, wo die tridentinische Bestimmung nicht publicirt oder später außer Kraft gesetzt wurde. Endlich genügt dort, wo die tridentinische Vorschrift zu Recht besteht, die einfache Anwesenheit des Pfarrers und der Zeugen zur Gültigkeit. Der Pfarrer braucht keinen positiven Act vorzunehmen, er braucht nicht einmal zur Eheschließung zuzustimmen, es genügt die einfache passive Assistenz.

2. Ist der Priester nicht der Spender, dann erübrigen als Spender nur die Brautleute selbst, und als äußeres Zeichen ergibt sich die Consenserklärung, in dem Sinne, daß durch sie der Ehevertrag und das Ehesacrament zugleich constituirt werden. — Zur weitern Begründung sei folgendes hinzugefügt.

a) So war es, von den angeführten wenigen Ausnahmen abgesehen, von jeher Lehre der Väter und Theologen.

Materie und Form, bemerkt der h. Thomas, constituiren wesentlich ein Sacrament. Beim Ehesacramente nun geben die contrahirenden gesetzmäßigen Personen die Materie ab, und die Form besteht in der

1) Sess. 24. de ref. c. 1.

Consenserklärung (consensus expressus per verba de praesenti), so zwar, daß die Consenserklärung die Ehe bewirkt (facit matrimonium). Alles andere ist nicht wesentlich, auch nicht die priesterliche Benediction; sie ist ein Sacramentale und bedingt die Gültigkeit nicht. Freilich würde derjenige sündigen, der ohne gesetzlichen Grund sich dieser Mitwirkung der Kirche entziehen würde, da dieselbe bestimmt ist, der Eheschließung eine feierliche und allseitig angemessene Form zu geben [1]). — In der That wird durch die Mitwirkung der Kirche der Würde und Heiligkeit des Sacramentes Rechnung getragen, es wird den Brautleuten neuer Segen und weitere Gnade vermittelt, es wird auch der Gefahr ungültiger Eheschließung vorgebeugt. Ebendeßwegen legen Väter und Theologen so großes Gewicht auf diesen Segen der Kirche, und hat die Kirche von jeher, wie das Tridentinum a. a. O. erklärt, die sog. clandestinen Ehen aus den gerechtesten Gründen verabscheut und verboten, nicht als wären sie in der vortridentinischen Zeit ungültig gewesen, sondern wegen anderweitiger Inconvenienzen.

b) Auf Grund der Erklärungen des kirchlichen Lehramtes ist unsere These mindestens sententia certa. Das siebente Sacrament, bemerkt das Florentinum, ist die Ehe; die causa efficiens derselben aber ist der mutuus consensus [2]). Noch viel früher erklärten Nikolaus I. und Innocenz III., daß der solus consensus zum Zustandekommen der Ehe genüge [3]). Hiermit stimmen die neuesten Entscheidungen. Pius IX. erklärt, daß jede gültige Ehe der Christen sacramental sei und daß diese Sacramentalität nicht etwa von außen her (durch die priesterliche Benediction) der Ehe zukomme, sondern mit dem Contracte selbst innerlich und unzertrennlich verbunden sei [4]). Dieselbe Erklärung gibt Leo XIII. in seiner Encyclica vom 10. Februar 1880.

3. In der Zergliederung des äußeren Zeichens gehen die Theologen auseinander. Einzelne betrachten die Consenserklärung des ersten Contrahenten als Materie, die des zweiten als Form; andere die gegenseitige Consenserklärung als Materie, die entstehende Verpflichtung als Form. Wieder andere sehen die Consenserklärung als Form, die wechselseitige Hingabe und Annahme zur Ehe als Materie an. Bezüglich dieser letzten Auffassung bemerkt Benedict XIV. a. a. O. mit Recht, daß sie eins und dasselbe als Form und als Materie betrachte.

---

1) Vgl. Suppl. q. 45. a. 5; — q. 42. a. 1.
2) Denz. n. 597. — 3) Denz. n. 263 u. 349.
4) Denz. n. 1501, 1614, 1621.

Wohl am besten unterscheiden wir mit Soto, Bellarmin, Suarez, Sanchez, den Würzburgern und vielen neuern Theologen in folgender Weise: Die Personen (Leiber) der Contrahenten bilden die materia circa quam; das Recht auf den gegenseitigen Usus zu ehelichen Zwecken die materia remota; die gegenseitige Uebertragung dieses Rechtes die materia proxima. Diese Uebertragung ist aber noch etwas Unbestimmtes, Unfertiges, das durch die Form, d. h. die gegenseitige Annahme jenes Rechtes vollendet und bestimmt wird.

Indem Titus erklärt: Ich nehme dich zur Frau, überträgt er der Titia das Recht auf seine Person, bez. seinen Leib (Materie) und nimmt zugleich das Recht auf die Person (Leib) der Titia an (Form). In derselben Weise gibt und nimmt Titia. Was Titus an materia proxima darbietet, empfängt durch Titia's Annahme die vollendete Form und umgekehrt.

In dem Augenblicke, wo das äußere Zeichen (der Vertrag) zu Stande kommt, kommt auch das Sacrament zu Stande. Und weil der Vertrag nur einer ist, so ist auch das Sacrament nur eines, das aber von zweien gespendet und empfangen wird. Indem jeder Theil zur Informirung der Materie beiträgt, sofern er die ihm seitens des andern Theiles dargebotene Materie acceptirt, spendet er dem andern Theile das Sacrament.

Da das äußere Zeichen des Ehesacramentes die Schließung des Ehecontractes ist, so kann, wie bei andern Contracten, die Consenserklärung auch durch einen bevollmächtigten Stellvertreter (Procurator) erfolgen. Der abwesende Theil empfängt dann, wo er auch sei, auch selbst im Schlafe, falls er nicht inzwischen seine Absicht änderte, das Sacrament in dem Augenblicke, in welchem der Ehevertrag zum Abschluß kommt.

4. Zum gültigen Empfange des Ehesacramentes bedarf es seitens der Brautleute bestimmter Erfordernisse.

a) Dieselben müssen getauft sein; zum würdigen Empfange ist überdies der Gnadenstand erforderlich.

b) Da die Ehe nicht bloß Contract, sondern auch Sacrament ist, und da die Contrahenten Empfänger und Spender zugleich sind, so bedarf es für sie der intentio faciendi, quod facit ecclesia. Indessen genügt schon die intentio implicita, d. h. die Absicht, eine christliche Ehe einzugehen. Würden christliche Nupturienten die Eheschließung als rein bürgerlichen Act vollziehen, und zwar mit der positiven Intention, keine sacramentale, christliche, kirchliche Ehe einzugehen, so würden sie

überhaupt keine Ehe eingehen, da es für sie keine andere gültige Ehe gibt, als nur die christliche, sacramentale.

c) Die Nupturienten müssen alle anderweitigen Eigenschaften an sich haben, durch welche sie zur Abschließung einer gültigen Ehe fähig sind, d. h. es darf kein Ehehinderniß vorliegen, welches nach natürlichem, oder nach positivem göttlichen oder kirchlichen Rechte den beabsichtigten Ehecontract ungültig machen würde.

Da alle gültigen Ehen der Christen sacramental sind, so sind nicht bloß die Ehen von katholischen mit akatholischen Christen, sondern auch diejenigen, welche letztere untereinander schließen, sacramental, wenn sonst kein trennendes Hinderniß vorliegt.

Ehen zwischen Christen und Nichtchristen dürfte der sacramentale Character in jeder Beziehung abzusprechen sein, auch wenn das Hinderniß der disparitas cultus gehoben wurde. Der Ungetaufte ist für den Empfang des Sacramentes nicht fähig; er dürfte auch, dem andern Theile gegenüber, zur Spendung nicht befähigt sein, da ein Nichtchrist mit Sicherheit nur die Taufe gültig spenden kann. So lehren auch die meisten Theologen. — Aus demselben Grunde dürfte auch nachträglich kein Sacrament zu Stande kommen, wenn von zwei nichtchristlichen Eheleuten sich der eine Theil zum Christenthum bekehrt.

Wenn nichtchristliche Eheleute sich taufen lassen, so fragt es sich, ob sie hinterher, bei erneuertem Eheconsens, das Sacrament empfangen. Einzelne Theologen, z. B. Billuart, leugnen es, weil, da der Ehevertrag ein für allemal gültig geschlossen, eine Erneuerung desselben in sich wirkungslos sei. Solchen Eheleuten könne Gott auch auf anderm Wege, zumal beim votum sacramenti, die erforderlichen Gnaden spenden. Die sententia communior (Sanchez, Bellarmin, Würzb. Theologen, Simar, Hurter u. a.) behauptet das Gegentheil. Denn der bestehende Ehecontract könne, wenn auch nicht schlechthin, so doch in gewisser Beziehung erneuert werden, nämlich in höherer christlicher Form und auf neuer christlicher Grundlage.

5. Wie die übrigen Sacramente auf unsichtbare Gnade hinweisen und diese Gnade auch bewirken, so gilt ein Gleiches von der Ehe. Der christliche Ehebund ist gnadenvoll, da er ein Abbild der gnadenvollen Vermählung Christi mit der Kirche ist. Das äußere Zeichen bei der Ehe nun, die Consenserklärung, weist auf den entstehenden Ehebund nicht bloß hin, sondern bewirkt ihn auch, und zwar in der gnadenvollen Ausrüstung, die er durch Christus hat. Im einzelnen ist Vermehrung der heiligmachenden Gnade die erste Frucht des Ehesacramentes. Dazu kommt als zweite Wirkung die Anwartschaft auf diejenigen

actuellen Gnaden, welche für die Eheleute zu echt christlicher Erfüllung ihrer neuen Standespflichten, insbesondere zur Beobachtung standesmäßiger Keuschheit, zu gegenseitiger christlicher Liebe, zu gegenseitiger, wie auch zur Heiligung ihrer Kinder nothwendig und dienlich sind.

§. 27.

Einheit und Unauflöslichkeit der christlichen Ehe. — Vollmachten der Kirche hinsichtlich dieses Sacramentes.

Die Einheit und Unauflöslichkeit sind zwei Proprietäten der Ehe, speciell der christlichen. — Luther und Melanchthon erlaubten wenigstens practisch die Bigamie, indem sie dem Philipp von Hessen dieselbe gestatteten. Bucer aber vertheidigte die Vielweiberei grundsätzlich in einer eigenen Schrift, und einzelne Secten (Wiedertäufer, später die Mormonen) handelten nach dieser Lehre.

1. Nach katholischem Dogma ist der christlichen Ehe die Einheit wesentlich; d. h. keiner der beiden Ehetheile kann, so lange ihre Ehe besteht, zugleich mit andern Personen eine gültige Ehe schließen; die simultane Polygamie ist somit unerlaubt und ungültig.

a) Nach Lehre der Kirche beruht die Einheit der Ehe auf einer göttlichen Anordnung, die schon im Paradiese gegeben, durch Christus neu eingeschärft wurde [1]). In Folge dessen sind Vielweiberei und Vielmännerei gleichmäßig verboten [2]).

b) Nach Lehre der h. Schrift hat Gott im Paradiese die Ehe als eine monogamische gegründet, indem er dem einen Manne ein Weib beigesellte. Daß aber Gott auch für die Zukunft diese Einheit gewahrt wissen wollte, folgt aus dem

1) Nicolaus I. in den Resp. ad Bulg. n. 51 bemerkt: Duas tempore uno habere uxores nec origo humanae conditionis admittit, nec lex christiana ulla permittit. Dazu Trid. sess. 24. can. 2: S. q. d., licere christianis plures simul habere uxores et hoc nulla lege divina esse prohibitum, a. s.

2) Vgl. die Prof. fidei bei Denz. n. 388: De matrimonio vero tenet (Romana ecclesia), quod nec unus vir plures uxores simul, nec una mulier permittitur habere plures viros.

göttlich inspirirten Ausspruche Adams[1]), daß der Mensch Vater und Mutter verlassen werde, um seinem Weibe anzuhangen, et erunt duo in carne una. Daß vollends der christlichen Ehe die Einheit wesentlich sei, lehrt Christus unter Hinweis auf die ursprüngliche Einrichtung der Ehe, indem er hinzufügt, daß sowohl derjenige ein Ehebrecher sei, welcher nach Verstoßung seines Weibes eine andere, als auch derjenige, welcher die Verstoßene heirathe. Dasselbe lehrt er von der Frau, welche sich von ihrem Manne scheidet, um einen andern zu heirathen[2]). Nun könnte aber von keinem Ehebruche Rede sein, wenn neben der einen rechtmäßigen Frau eine andere möglich und statthaft wäre. — Auf diese Einheit der Ehe weist auch der h. Paulus hin, wenn er die christliche Ehe als ein Abbild der Vereinigung Christi mit der Einen Kirche hinstellt und wenn er ausdrücklich erklärt, daß das Weib gebunden sei, so lange der Mann lebe und daß sie erst nach dem Tode desselben zu einer zweiten Ehe schreiten dürfe[3]).

c) Die Lehre der Tradition ist von Anfang an bestimmt und klar. Im Anschluß an die h. Schrift lehren die Väter vom Pastor des Hermas an mit dem h. Ambrosius: Aliam (uxorem) quaerere, cum habeas tuam, crimen est adulterii[4]).

Wenn Gregor II. in einem Schreiben an den h. Bonifatius dem Ehemanne gestattet, si mulier infirmitate correpta non valuerit debitum viro reddere, eine andere Frau zu nehmen, so handelt es sich selbstredend um impotentia antecedens, oder um ein matrimonium non consummatum, welches der Papst zu lösen gestattet, wenn eingetretene Krankheit der Frau die Leistung der ehelichen Pflicht unmöglich macht[5]).

---

1) Qui fecit hominem ab initio, masculum et feminam fecit eos et dixit: Propter hoc dimittet homo patrem et matrem. — Matth. 19, 4.

2) Omnis, qui dimittit uxorem suam et alteram ducit, moechatur, et qui dimissam a viro ducit, moechatur. Luc. 16, 18. — Et si uxor dimiserit virum suum et alii nupserit, moechatur. Marc. 10, 12. Vgl. Matth. 19, 4 ff.

3) Eph. 5, 23. 31 ff.; I Cor. 7, 39; Röm. 7, 2 f.

4) De Abraham l. 1. c. 7. — Näheres bei Schwane, II. S. 873 ff.

5) Vgl. Freisen, Geschichte des canonischen Eherechts. S. 331 ff. — Ueber die Lösbarkeit des matr. non consummatum in gewissen Fällen vgl. unten S. 234. Schanz a. a. O. 713 rechnet namentlich diese päpstliche An-

d) Auch schon das Naturgesetz fordert die Einheit der Ehe. Die Vielmännerei widerspricht schlechthin dem Naturgesetze, denn sie vereitelt das vornehmste Ziel der Ehe, die Erzielung und Erziehung einer Nachkommenschaft. Einfache Befriedigung der Geschlechtslust aber, wenn kein höherer Zweck erreichbar ist und auch nicht beabsichtigt wird, ist unter allen Umständen vernunft- und naturwidrig.

Auch die Vielweiberei widerspricht dem Naturgesetze. Denn mag auch der primäre Zweck der Ehe erreichbar bleiben, so wird doch die vollkommene Erreichung desselben erschwert. Und auch selbst die secundären Zwecke (vernünftige Zügelung der sinnlichen Begierde, friedliche Liebes- und Lebensgemeinschaft zur gegenseitigen geistigen und leiblichen Unterstützung) können weniger gut erreicht werden, so daß auch in dieser Hinsicht das natürliche Gesetz der Vernunft als das geeignetste Mittel zum Ziele strenge Einheit der Ehe fordert.

Daß Gott nach der Sündfluth bis zur Zeit Christi den Juden und, wie die Theologen annehmen, auch den Heiden die Polygamie gestattete, widerspricht dem Gesagten nicht. Freilich ist das Naturgesetz unveränderlich, aber Umstände können bewirken, daß gewisse Handlungen aufhören, Gegenstand naturrechtlichen Verbotes zu sein, weil die richtige Ordnung unter jenen Umständen dieses verlangt. Um das eigene Leben zu retten, also um des höhern Gutes willen, darf man fremdes Gut sich aneignen; um des öffentlichen Wohles willen nimmt die Obrigkeit dem Mörder das Leben. So forderten höhere Interessen der göttlichen Weisheit nach der Sündfluth eine schnellere Ausbreitung des Reiches Gottes, und die Polygamie war hierzu das entsprechende Mittel. — Dazu kommt, daß Gott absolutes Verfügungsrecht über den Leib und das Eigenthum des Menschen besitzt. Er kann folglich das dem Manne gegebene beschränkte Verfügungsrecht über seinen Leib aus wichtigen Gründen zu Gunsten mehrerer Frauen erweitern, und dieses um so mehr, als Gott im Stande ist, durch außerordentliche Vorsehung die der polygamischen Ehe eigenen Gefahren und Nachtheile fernzuhalten. — Allerdings mußten die Patriarchen über die Absichten der göttlichen Weisheit belehrt werden, um erlaubter Weise zur Polygamie übergehen zu können. Daß ihnen Gott aber, etwa durch eine innere Erleuchtung, wie der h. Thomas annimmt, thatsächlich eine solche Belehrung ertheilt habe, unterliegt keinem Zweifel. Denn wenn die h. Schrift auch keine directe An-

---

weisung an den h. Bonifatius zu denjenigen Dispensationsfällen aus älterer Zeit, welche „kritisch verdächtig oder mißverständlich“ sind.

deutung gibt, so thut sie es indirect, indem sie schildert, wie wohlgefällig jene Väter, z. B. Jacob und David, in den Augen Gottes waren[1]).

2. Die successive Polygamie ist jedoch statthaft und gültig, d. h. beim Tode des einen Ehetheiles darf der andere zu einer neuen Ehe schreiten. Gegner dieser Lehre sind die Montanisten (Tertullian) und Novatianer; auch Athenagoras nannte rigoristisch die zweite Ehe einen „anständigen Ehebruch".

Die Kirche erklärt schon auf dem I. allgemeinen Concil (can. 8), sodann in den beiden Glaubensbekenntnissen, welche den Waldensern und dem griechischen Kaiser vorgelegt wurden, daß beim Tode des einen Ehetheiles secunda et tertia et ultiora matrimonia erlaubt seien, falls kein anderweitiges Ehehinderniß vorliege[2]). Der h. Paulus betont wiederholt, daß der eine Ehetheil so lange gebunden sei, als der andere lebe; nach dem Tode desselben hingegen frei sei, eine neue Ehe zu schließen. Dabei empfiehlt freilich der Apostel die Ehelosigkeit als das höhere Gut[3]). Dementsprechend ist die Lehre der Väter[4]).

Richtig ist, daß die Kirche die zweite Ehe im allgemeinen nicht gerne sieht, theils weil sie auf Enthaltsamkeit hohen Werth legt, theils weil nur die einmalige Ehe ein vollkommenes Abbild der Vermählung Christi mit der Einen Kirche ist. Namentlich die alte, insbesondere die griechische Kirche beurtheilte die zweite Ehe außerordentlich streng. Auch jetzt noch wird durch Bigamie das Weihehinderniß der Irregularität begründet, entsprechend der Forderung des Apostels, daß der zu weihende Bischof nur einmal verheirathet, unius uxoris vir sein dürfe[5]).

3. Die christliche Ehe (matrimonium ratum)[6]) ist nach ihrem Vollzuge (matr. consummatum) auch selbst im Falle eines Ehebruches des einen oder andern Theiles unauflöslich. Dieser Satz ist, wenn nicht Dogma, wie die Würzb. Theol. annehmen, so sicherlich fidei proximum.

---

1) Vgl. St. Thomas, Suppl. q. 75. a. 1 u. 2. — Billuart, De leg. Diss. 2. a. 4. — Würzb. Theol. De matrim. c. 4. a. 2.

2) Denz. n. 370 u. 388.

3) I Cor. 7, 8 f. u. 39 f.; Röm. 7, 2 f.

4) Vgl. Augustin, De bono vid. c. 12.

5) I Tim. 3, 2. Vgl. Bisping's Commentar.

6) Im Unterschiede von der nichtchristlichen, aber gültigen Ehe (matr. verum, legitimum) heißt die christliche matr. verum et ratum, i. e. ratificatione ecclesiae approbatum.

a) So lehrt es, abgesehen von den Particularsynoden des 4. und der folgenden Jahrhunderte (Elvira, Arles, Carthago, Mileve, Toledo u. s. w.) die Kirche den Griechen gegenüber im Decr. pro Arm., indem sie im Falle des Ehebruches höchstens eine separatio a toro et mensa zuläßt[1]). Das Tridentinum sodann spricht unsere Lehre mit schonender Rücksicht auf die Griechen nicht gerade direct aus, wohl aber, den Reformatoren gegenüber indirect, indem es diejenigen mit dem Banne belegt, welche die Kirche des Irrthums zeihen, wenn sie auf Grund der Evangelien und der Lehre der Apostel auch selbst im Falle des Ehebruches die Ehe für unauflöslich und jede anderweitige Verheirathung für ehebrecherisch erkläre[2]).

b) Nach V Mos. 24, 1 war es dem Juden gestattet, wenn er an seinem Weibe Schändliches (d. h. Ehebruch oder sonstige entehrende That) entdeckte, dasselbe zu entlassen und eine andere zu heirathen. Eine laxe Richtung unter den Juden (Hillel und seine Schule) ging nun weiter und behauptete, eine solche Scheidung sei aus jedem, auch selbst geringfügigem Grunde statthaft. Im Gegensatze hierzu stellt Christus den ihn versuchenden Pharisäern gegenüber im Matthäusevangelium für seine Kirche folgende Grundsätze auf.

Erstens, die Ehe ist nach ursprünglicher göttlicher Institution unauflöslich, und nur ihrer Herzenshärtigkeit wegen wurde den Juden später die vorhin angedeutete Concession gemacht. Dieselbe gilt in Zukunft nicht mehr, die Ehe darf nicht mehr getrennt werden[3]).

Zweitens, nur das Eine Zugeständniß macht der Herr, daß freilich im Falle des Ehebruches eine Trennung statthaft

---

1) Quamvis autem ex causa fornicationis liceat tori separationem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii vinculum legitime contracti perpetuum sit. Denz. n. 597.

2) Vgl. sess. 24. can. 7 u. die einleitende Doctrina.

3) Non legistis, quia qui fecit hominem ab initio masculum et feminam fecit eos? et dixit: Propter hoc dimittet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae et erunt duo in una carne; itaque iam non sunt duo, sed una caro. Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet. — Moyses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras, ab initio autem non fuit sic. Matth. 19, 4 ff. Vgl. Schanz, Commentar.

sei, aber keine Trennung des Ehebandes, sondern nur die äußere Trennung des ehelichen Lebens, denn er stellt die Wiederverheirathung des einen oder andern Theiles als Ehebruch hin. Und in der Bergpredigt fügt er hinzu, daß, wenn der Mann sein Weib, welches ihm die Treue bewahrte, aus minder wichtigem Grunde entlasse, er obendrein verantwortlich dafür sei, wenn sein Weib durch Neuverheirathung einen Ehebruch begehe[1]).

Wo möglich noch deutlicher sind die Worte in den zwei folgenden Evangelien, wo der Zusatz nisi ob fornicationem gänzlich fehlt und ganz allgemein gesagt wird, daß jede Wiederverheirathung Ehebruch sei, möge der Mann das Weib oder das Weib den Mann entlassen haben, ein Beweis, daß nach der Anordnung Christi die christliche Ehe schlechthin, auch im Falle des Ehebruches, unauflöslich ist[2]).

Nach den ebenso klaren Worten des h. Paulus ist Folgendes Lehre des Herrn: Die christliche Ehe wird erst durch den Tod getrennt; wer bei Lebzeiten des andern Theiles eine andere Verbindung eingeht, ist Ehebrecher. Nur eine zeitweilige äußere Trennung, aber ohne Wiederverheirathung, ist unter Umständen statthaft[3]). Auch die weitere Lehre des Apostels, daß die christliche Ehe ein Abbild der unauflöslichen Vereinigung Christi mit der Einen Kirche ist, weist auf die Unauflöslichkeit derselben hin[4]).

c) Dieselbe Lehre vertreten mit Bezugnahme auf die angeführten Schriftstellen sämmtliche Väter mit einer solchen Ent-

---

1) Quicumque dimiserit uxorem suam nisi ob fornicationem (excepta fornicationis causa) et aliam duxerit, moechatur (facit dimissam moechari), et qui dimissam duxerit, moechatur. Matth. 19, 9 u. 5, 32. Vgl. Schanz, Commentar und a. a. O. S. 700 ff.

2) Vgl. Marc. 10, 11 f.; Luc. 16, 18.

3) Iis autem, qui matrimonio iuncti sunt, praecipio non ego sed Dominus, uxorem a viro non discedere; quodsi discesserit, manere innuptam aut viro suo reconciliari. Et vir uxorem non dimittat. — Mulier alligata est legi, quanto tempore vir eius vivit; quodsi dormierit vir eius, liberata est; cui vult nubat, tantum in Domino. I Cor. 7, 10. 11. 39. — Vivente viro vocabitur (mulier) adultera, si fuerit cum alio viro; si autem mortuus fuerit vir eius, liberata est a lege viri, ut non sit adultera, si fuerit cum alio viro. Röm. 7, 3.

4) Eph. 5, 32.

schiedenheit[1]), daß einige geringe Schwankungen gar nicht in Betracht kommen[2]).

d) Schon das Naturrecht tritt für die Unauflöslichkeit der Ehe ein[3]). Denn mag auch der primäre Zweck, wie bei der Polygamie, einigermaßen erreichbar bleiben, so erschwert doch und gefährdet die Lösbarkeit der Ehe in hohem Grade die Erreichung der secundären Zwecke. Lösbarkeit der Ehe trägt eher der sinnlichen Lust, als höhern, sittlichen Zwecken Rechnung; sie führt sehr leicht zu einer Entwürdigung des Weibes, hindert eine geordnete Kindererziehung und ein festes Familienleben. — Was übrigens von der Polygamie gesagt wurde, trifft auch hier zu. Für die nichtchristliche, rein naturrechtliche Ehe kann unter Umständen, zur Vermeidung größerer Uebel (fortgesetzte Zwietracht u. s. w.) die Auflösung geboten erscheinen und deßwegen aufhören, unter das naturrechtliche Verbot zu fallen, worüber in letzter Instanz Gott selbst entscheidet. Und so erklärt sich die den Juden (V Mos. 24, 1) gegebene Concession. Die christliche Ehe freilich hat als Sacrament, zumal, wenn sie vollzogen ist, unauflösliche Festigkeit.

4. Auch die naturrechtlich gültigen Ehen der Juden und Heiden (matr. vera, legitima) sind unauflöslich. Das lehrt, abgesehen von den soeben angedeuteten naturrechtlichen Erwägungen, Christus selbst, indem er unter Bezugnahme auf die ursprüngliche Institution der Ehe ganz allgemein den Grundsatz aufstellt: Quod Deus coniunxit, homo non separet[4]). Auch der h. Paulus stellt als allgemeines Gesetz auf, daß das Weib gebunden sei, so lange ihr Mann lebt[5]), und mahnt den christlich gewordenen Ehetheil, von dem heidnisch gebliebenen, falls er friedlich mit ihm die Ehe fortsetzen will, sich nicht zu trennen, vielmehr zur Heiligung desselben und der Kinder die Ehe fortzusetzen[6]).

---

1) Bei Schwane, II. S. 874 ff. und Schanz a. a. O. werden folgende Zeugen aufgeführt: Hermas, Justin, Athenagoras, Theophilus, Tertullian, Cyprian, Clemens Alex., Origenes, Chrysostomus, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus in einer eigenen Schrift De adult. coniugiis, endlich die Päpste Innocenz I. u. Leo I.

2) So scheint Epiphanius abweichender Meinung gewesen zu sein. Auch Origenes berichtet von einigen Bischöfen, welche bei Ehebruch eine andere Heirath gestatteten. Schwane, a. a. O.

3) Pius IX. verwarf den Satz: Jure naturae matrimonii vinculum non est indissolubile. Denz. n. 1615.

4) Matth. 19, 6. — 5) Vgl. I Cor. 7, 39, oben S. 230.

6) Si quis frater uxorem habet infidelem et haec consentit habitare cum illo, non dimittat illam. Et si qua mulier fidelis habet virum in-

In gleicher Weise äußern sich die Väter, z. B. Augustinus, Chrysostomus u. a.[1]). Die Ehen der Ungläubigen, erklärt Innocenz III., sind matrimonia vera. Wird etwa der Mann gläubig und war er Polygamist, so darf er die Ehe nur mit der Einen rechtmäßigen Gattin fortsetzen, bez. muß sich mit derselben wieder vereinigen, wenn er als Heide sie verstoßen hatte[2]). Dieselbe Lehre gibt Benedict XIV.[3]).

Nur in dem Einen Falle ist die naturrechtliche Ehe Ungläubiger, auch die consummirte, laut der sententia certa lösbar, wenn der ungläubig gebliebene Theil eine friedliche Fortsetzung der Ehe mit dem gläubig gewordenen nicht will.

a) Innocenz III. erklärt: Bekehrt sich von nichtchristlichen Eheleuten der eine Theil zum Glauben, und will der andere die Ehe gar nicht fortsetzen, oder würde die Fortsetzung sine contumelia creatoris, d. h. ohne Schmähung und Gefährdung der Religion des christlichen Theiles nicht möglich sein oder für letzteren die Gefahr schwerer Sünde mit sich bringen, so darf letzterer sich von dem nichtchristlichen Theile trennen und eine neue Ehe schließen[4]). Es ist sicher, schreibt Benedict XIV., daß die Ehen der Ungläubigen lösbar sind, und zwar auf Grund eines Vorrechtes, welches Christus zu Gunsten des Glaubens gewährt (ex privilegio in fidei favorem) und durch den Apostel Paulus promulgirt hat[5]).

b) Zur Begründung verweisen beide Päpste auf den h. Paulus, laut welchem der gläubige Theil durch das frühere Eheband nicht mehr gebunden ist, wenn eine friedliche Fortsetzung der Ehe sich als unmöglich herausstellt[6]).

c) Daß die Väter bei friedlichem Einvernehmen der Eheleute für den Fortbestand der Ehe eintreten, haben wir vorhin bereits hervorgehoben; im gegentheiligen Falle jedoch treten sie

---

fidelem et hic consentit habitare cum illa, non dimittat virum. Sanctificatus est enim vir infidelis per mulierem fidelem, et sanctificata est mulier infidelis per virum fidelem. I Cor. 7, 12 ff.

1) Vgl. Schwane, II. S. 878 f.

2) Denz. n. 351 ff. — 3) De syn. l. 6. c. 4.

4) Denz. n. 350. — 5) De syn. a. a. O.

6) Quodsi infidelis discedit, discedat; non enim servituti subiectus est frater aut soror in huiusmodi; in pace autem vocavit nos Deus. I Cor. 7, 15.

für Trennung ein. Andeutungen in dieser Hinsicht sind zwar seltener, finden sich aber immerhin, z. B. beim h. Justinus, sodann im 4. Jahrh. beim Ambrosiaster zu I Cor. a. a. O.[1]).

d) Dazu kommt folgende theologische Erwägung: Wenn laut V Mos. 24, 1 die naturrechtlichen Ehen der Juden unter Umständen, zur Vermeidung größerer Uebel, unter göttlicher Sanction aufhören konnten, dem Gesetze der Unauflöslichkeit zu unterliegen, dann dürfte in unserm Falle erst recht dasselbe gelten. Ist ja hier die Erreichung der Zwecke, um derentwillen der Ehevertrag geschlossen wurde, ganz oder nahezu unmöglich geworden; der christliche Theil ist überdies in seiner Religion bedroht und anderweitigen Uebeln ausgesetzt. Endlich würde bei der Unauflöslichkeit solcher Ehen höheres Gut verhindert, indem wohlmeinende Heiden, die sich zum Christenthum hingezogen fühlen, sich leicht vom Uebertritt könnten abschrecken lassen, angesichts der mißlichen Folgen, welche ein solcher Schritt wahrscheinlich für sie im Gefolge hat. — Die Ehen der Ungläubigen besitzen eben nicht jenen Grad der Festigkeit und Unauflöslichkeit, welche den christlichen Ehen zukommt, die eben als sacramentale Ehen vollkommene Abbilder der unauflöslichen Verbindung Christi mit der Kirche sein sollen und sind. Ebendeßwegen erklärt derselbe Innocenz III. a. a. O., daß, wenn von christlichen Eheleuten der eine Theil zur Häresie oder zum Heidenthume abfalle, die bestehende Ehe nicht gelöst werden könne[2]).

Noch sei bemerkt, daß, bevor der christliche Ehetheil erlaubter Weise zu einer neuen Ehe schreiten kann, zuvor das entschiedene Widerstreben, bez. die glaubensfeindliche Gesinnung des andern Theiles zuverlässig constatirt sein muß. Es geschieht dieses unter Mitwirkung der kirchlichen Behörde auf dem Wege der Befragung oder Interpellation. Von dieser Pflicht der Interpellation dispensirt unter Umständen (bei physischer oder moralischer Unmöglichkeit) der Papst als Interpret des von Gott gegebenen Privilegs. — Die frühere Ehe ist übrigens erst in dem Augenblicke gelöst, wo der christliche Theil die neue schließt, denn zu seinen Gunsten wurde das Privileg gewährt. Und diese neue Ehe bleibt dann unter allen Umständen unauflöslich, auch wenn der ungläubige oder später gläubig gewordene Theil hinterher eine Wiederanknüpfung suchen sollte[3]).

5. Die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe erleidet insofern eine doppelte Ausnahme, als einerseits laut dem Dogma die nicht consummirte Ehe durch die feierlichen Ordensgelübde des Einen Theiles getrennt wird; und als andererseits laut der sen-

1) Vgl. Schwane a. a. O.
2) Vgl. auch Trid. sess. 24. can. 5.
3) Vgl. Benedict XIV. De syn. l. 13. c. 21.

tentia communis eine solche Ehe auch in gewissen andern Fällen aus gerechten und wichtigen Gründen durch päpstliche Dispens aufgelöst werden kann.

a) Für den ersten Theil des Satzes erklären sich die Päpste Alexander III. und Innocenz III. ausdrücklich[1]) und das Tridentinum belegt die gegentheilige Behauptung mit dem Banne[2]). Der Glaube der alten Kirche ergibt sich aus der alten Praxis. Die Väter erzählen unter Lobsprüchen von Jungfrauen und Jünglingen (z. B. vom h. Alexius), die gleich nach der Hochzeit den Gatten oder die Gattin verließen, um sich gänzlich Gott zu weihen; sicut sancti quidam de nuptiis vocati fuerunt, bemerkt Alexander III. a. a. O. Hätte das Eheband fortbestanden, so würde eine solche Handlungsweise, weil im Widerspruche mit I Cor. 7, 10 und mit dem Rechte des andern Ehetheils, kein Lob verdienen.

b) Für den zweiten Theil des Satzes spricht laut Benedict XIV. die sententia hodie communis inter theologos et canonistas[3]), ebenso die Thatsache, daß eine Reihe von Päpsten anstandslos und ohne Widerspruch zu erfahren von dieser Vollmacht Gebrauch gemacht haben.

Den innern Grund deutet schon Alexander III. a. a. O. an. So lange die Eheleute noch nicht Ein Fleisch geworden (I. Mos. 2, 24; Matth. 19, 6), ist ihre Einheit noch unvollständig. Die nicht consummirte christliche Ehe ist zwar eine wahre und gültige, aber sie ist noch kein completes Abbild der vollen und lebendig vollzogenen Verbindung Christi mit der Kirche. Ebendeßwegen hat Christus gewollt, daß nur die vollzogene christliche Ehe eine absolute Unauflöslichkeit besitze, wie seine Verbindung mit der Kirche unauflöslich ist; daß aber die nicht vollzogene in wichtigen Fällen, über welche die Kirche als seine Stellvertreterin befindet, durch die Kirche lösbar sei. Und so hat die Kirche kraft der höchsten Gewalt, die ihr von Christus gegeben wurde, mit der feierlichen Profeßablegung die Trennung des Ehebandes als Wirkung verknüpft. Und kraft derselben Vollmacht trennt der Papst nicht consummirte christliche Ehen in einzelnen andern Fällen, wo gerechte und gewichtige Gründe vorliegen. Beispielsweise können Fälle eintreten, in denen die Zweifel an der Gültigkeit einer Ehe und die damit gegebenen Schwierigkeiten in anderer Weise gar nicht gehoben werden können.

---

1) Denz. n, 334, 335, 354. — 2) Sess. 24. can. 6.
3) Vgl. Quaest. can. q. 391 u. 479.

Von den genannten Fällen abgesehen, ist die christliche Ehe absolut unauflöslich und nur auf kürzere oder längere separatio a toro et cohabitatione kann der kirchliche Richter aus wichtigen Gründen erkennen[1]). Solche Gründe sind: Häresie, Apostasie, Ehebruch des einen Ehetheiles; auch schwere geistige oder leibliche Nachtheile und Gefahren für einen derselben; endlich gegenseitiges Uebereinkommen.

6. Nach katholischer Lehre hat die Kirche, und nur sie allein, das Recht, trennende Ehehindernisse aufzustellen und in Streitsachen, welche nicht die rein bürgerliche Seite (Mitgift, Erbrecht u. dgl.), sondern das innere Wesen (Gültigkeit oder Ungültigkeit) des Sacramentes betreffen, zu entscheiden.

Gegner dieser Lehre sind die Reformatoren, welche die Ehe für einen rein bürgerlichen Vertrag ansehen, sodann die Gallicaner und verwandte Richtungen mit Einschluß der Synode von Pistoja, welche die Rechte des Staates auf Kosten der Kirche auszudehnen suchten. Als specielle Gegner seien genannt der Gallicaner Launoy und die Italiener Sarpi und de Dominis aus dem 17., der Turiner Professor Nuytz aus dem 19. Jahrh.

a) Laut dem Dogma hat die Kirche Gewalt, trennende Ehehindernisse aufzustellen. — So definirt das Tridentinum[2]), und Pius IX. verwarf die entgegengesetzte Lehre[3]). Für diese Gewalt spricht auch die kirchliche Praxis, da die Kirche von der Synode von Neocäsarea (314) an, wo die Affinität, bis zum Tridentinum hin, wo die Clandestinität als Ehehinderniß festgesetzt wurde, unwidersprochen dieses Recht ausübte, und zwar ganz selbstständig und unabhängig von der Staatsgewalt. Dasselbe folgt aus der Natur der Sache. Denn da das Ehesacrament mit dem Ehecontract zusammenfällt, so steht es der Kirche zu, wie bei andern Sacramenten, so auch hier Bestimmungen zu treffen, von denen die Gültigkeit des Sacramentes bedingt ist.

b) Daß der Staat das Recht habe, über die rein bürgerliche Seite der Ehe gesetzliche Bestimmungen zu treffen, räumt die Kirche ein[4]). Dogma hingegen ist es, daß es der Kirche

---

1) Vgl. Trid. sess. 24. can. 8.

2) Can. 3 u. 4. — 3) Denz. n. 1616.

4) Vgl. Benedict XIV. De syn. l. 9. c. 9. n. 3 u. 4 und das Schreiben Pius IX. v. 19. Sept. 1852 an den König von Sardinien.

zusteht, in jenen Streitsachen (causae matrimoniales) zu entscheiden, welche das innere Wesen des Sacramentes betreffen oder mit dem Sacramente innerlich in Verbindung stehen, z. B. die Gültigkeit der Sponsalien, die zur Eingehung der Ehe verpflichten, oder auch die rechtliche Trennung a toro et mensa, die eine theilweise Erlassung der ehelichen Pflichten für längere oder kürzere Zeit zur Folge hat [1]).

Das Tridentinum definirt nämlich ausdrücklich und allgemein, daß die causae matrimoniales dem kirchlichen Richter unterstehen [2]). Daß zu diesen causae auch die Sponsalien gehören, erklärt Pius IX. ausdrücklich und schon früher Pius VI. der gegentheiligen Lehre der Synode von Pistoja gegenüber [3]). Laut der h. Schrift legten die Corinther dem h. Paulus derartige causae vor, und der Apostel antwortete und entschied auctoritativ [4]). Auch hier muß auf die Natur der Sache hingewiesen werden. Denn wenn Christus seiner Kirche die Spendung und Verwaltung der Sacramente anvertraut und ihr Vollmacht gegeben hat, Bestimmungen zu treffen, welche die Gültigkeit berühren, dann muß es ihr auch zustehen, über die Gültigkeit oder Ungültigkeit der Sacramente richterlich zu befinden.

c) Die oben genannten Gegner behaupten vielfach, der Staat theile mit der Kirche die Gewalt, trennende Ehehindernisse aufzustellen und über die causae matr. zu entscheiden; oder auch der Staat sei ursprünglich allein Träger dieser Gewalt gewesen, er habe dieselbe aber ganz oder theilweise, ausdrücklich oder stillschweigend der Kirche übertragen.

Diese Lehre widerspricht der Natur der Sache, auf welche schon mehrmals hingewiesen wurde; sie widerspricht auch der Geschichte, die nicht den mindesten Anhalt dafür bietet, wann und wo eine solche Uebertragung stattgefunden hat, die vielmehr bezeugt, wie die Kirche stets selbstständig und unabhängig vom Staate in der fraglichen Materie ihre Wege ging; sie widerspricht endlich dem Geiste und Wortlaute des Tridentinums, sowie den spätern kirchlichen Entscheidungen. Wir stellen im einzelnen die beiden folgenden Sätze auf.

Erstens ist es Dogma, daß die Kirche nicht kraft staatlich übertragenen Rechtes, sondern iure proprio trennende Ehe-

---

1) Vgl. Benedict XIV. a. a. O. — 2) A. a. O. can. 12.

3) Denz. n. 1421 u. 1622. — 4) I Cor. 7, 1 ff.

hindernisse aufstellt. Denn Pius VI. verwarf die gegentheilige Behauptung der Synode von Pistoja als häretisch und eine ähnliche Entscheidung gab Pius IX.[1]).

Wenn die Gegner einwenden, in den tridentinischen Canones, welche der Kirche die Macht zuschreiben, trennende Ehehindernisse aufzustellen, seien unter ecclesia die Gesammtheit der Gläubigen, speciell die Fürsten zu verstehen, oder auch, jene Canones seien nicht dogmatischer, sondern wandelbarer, disciplinärer Natur, so wird hier das Wort ecclesia, zumal in diesem seinem Zusammenhange, in einer Weise gedeutet, die dem tridentinischen und kirchlichen Sprachgebrauch fremd ist. Der zweite Theil des Einwandes aber, schon an sich unberechtigt und thöricht, wird von Pius IX. ausdrücklich verworfen[2]).

Zweitens ist es weitern Mißdeutungen der Gegner gegenüber mindestens sententia certa, daß nicht bloß Aufstellung und Hebung von Ehehindernissen, sondern überhaupt alle causae matr. der kirchlichen Jurisdiction, und zwar ausschließlich unterstehen. — In diesem Sinne erklärt nämlich Pius VI. den can. 12 des Tridentinums, der ja den Reformatoren gegenüber allgemein und ohne Einschränkung die causae matr. der Jurisdiction der Kirche zuweist. Der Papst fügt begründend hinzu, daß der christliche Ehecontract das Sacrament selbst sei und folglich alles, was den Contract innerlich berühre, der geistlichen Gerichtsbarkeit und nur ihr unterstehe[3]).

Die Ehe, bemerkt Leo XIII., ist ihrer innersten Natur nach von heiligem und religiösem Character, denn sie ist von Gott gegründet und ein Symbol der Incarnation. Mit Rücksicht hierauf sprechen Innocenz III. und Honorius III. von einem Sacramente der Ehe auch selbst unter den Ungläubigen. In der That haben alle nur einigermaßen civilisirten Völker diesen Character der Ehe anerkannt und deßwegen die Eheschließung vielfach unter Mitwirkung der Priester und unter religiösen Ceremonien vollzogen. Die christliche Ehe nun ist vollends heiligen Characters, da sie Sacrament ist. Die Jurisdiction folglich über alles das, was innerlich das Sacrament betrifft, steht ausschließlich und allein der Kirche zu[4]).

De plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia. Joh. 1, 16.

---

1) Denz. n. 1422, 1616 u. 1617. — 2) Denz. n. 1618.

3) Vgl. das Schreiben an den Bischof von Motula v. 16. Sept. 1788, sodann den von demselben Papste verworfenen gegentheiligen Satz der Synode von Pistoja bei Denz. n. 1423, endlich Pius IX. bei Denz. n. 1501.

4) Vgl. Encyclica v. Febr. 1880.

Die Lehre von der Vollendung.

Vorbemerkung und Uebersicht.

Die Eschatologie beschäftigt sich mit der Lehre von den letzten Dingen (res novissimae, τὰ ἔσχατα), d. h. mit jener Thätigkeit Gottes, durch welche er den Menschen, die Menschheit und das Universum ihrem letzten Ziele und damit ihrer letzten Vollendung entgegenführt. Diese Vollendung beginnt für den einzelnen Menschen mit dem Tode, sie findet ihren Abschluß für den einzelnen und die Gesammtheit am jüngsten Tage. Und so ergeben sich für unsern Schlußtractat zwei Haupttheile.

1. Die Lehre von der besonderen Vollendung. — Nach einigen Bemerkungen über den Tod und das besondere Gericht handeln wir in vier Abtheilungen über Himmel, Hölle, Fegfeuer und die Gemeinschaft der Heiligen.

2. Die Lehre von der allgemeinen Vollendung. — Dieser Theil bespricht die Realität des Weltgerichtes, die Vorgänge, welche dasselbe vorbereiten und einleiten, insbesondere die Auferstehung der Leiber, sodann den Verlauf und die näheren Umstände des Gerichtes, endlich das sich anschließende Weltende.

Erster Theil.

Die Lehre von der besondern Vollendung.

---

§. 28.

Der Tod und das besondere Gericht.

1. Der Tod besteht in der Trennung der Seele vom Leibe.

Manche Philosophen, Theosophen und Mystiker (Paracelsus, Böhme, Fichte, Bonnet, Daumer u. a.) huldigten im Anschluß an Origenes der Meinung, daß die abgeschiedene Seele nicht rein körperlos, sondern mit einem subtilen leiblichen Organ verbunden sei, aus dem sich seiner Zeit der Auferstehungsleib entwickele. Diese eigenartig trichotomistische Auffassung beeinträchtigt die vollkommene Geistigkeit der Seele, als ob dieselbe ohne ein körperliches Organ nicht subsistiren oder doch nicht wirken könne; sie widerspricht auch der von einer gesunden Philosophie vertretenen und von der h. Schrift betonten Lehre, daß der Mensch bloß aus zwei Wesensbestandtheilen, einem immateriellen und einem materiellen, bestehe, die sich beim Tode trennen[1]); sie zerstört endlich den wahren Begriff des Todes als einer totalen Trennung, wie auch der Auferstehung als einer Wiedervereinigung jener beiden Bestandtheile und setzt an die Stelle der Auferstehung einen palingenetischen Proceß.

Mit Unrecht glauben einzelne, (auch Bisping), der h. Paulus lehre einen solchen Zwischenleib in der schwierigen Stelle II. Cor. 5, 1—4. Der Apostel spricht vielmehr einfach den Gedanken aus, daß dem himmlischen Leben ein Leib von anderer Beschaffenheit entspricht, den wir seiner Zeit empfangen werden. Zu dem Ende muß der jetzige Leib in die Verklärung eingehen und durch dieselbe gleichsam überkleidet werden. Und da wir Menschen ein natürliches Grauen vor dem Tode haben, so wünschen wir ohne Tod in diese Verklärung einzugehen. Indessen dieser Wunsch

---

1) Vgl. z. B. Eccles 12, 7; Matth. 10, 28; I Cor. 7, 34.

wird (in gewissem Sinne) nur bei denjenigen erfüllt, die bei Christi Ankunft noch nicht gestorben sind, bei den übrigen aber nicht[1]).

2. Der Tod bildet den Abschluß der diesseitigen sittlichen Entwickelung und führt die einzelnen Menschenseelen zu ihrem Ziele, d. h. zu jener letzten Vollendung hin, die ihrer sittlichen Verfassung entspricht. Allerdings ist diese Vollendung, so lange der Leib im Grabe ruht, noch nicht allseitig abgeschlossen.

Daß mit dem Tode der status viae, die Zeit des sittlichen Verdienstes endigt, wurde schon in der Gnadenlehre hervorgehoben[2]). Die folgende Lehre über Himmel, Hölle und Fegfeuer wird zeigen, daß die Annahme eines sog. Seelenschlafes und eines Aufschubes des Lohnes und der Strafe bis zur Auferstehung der Leiber als irrig abzuweisen ist, daß vielmehr die Seele sofort nach dem Tode ihren Lohn, bez. ihre Strafe empfängt und daß gleichzeitig der Zustand des sittlichen Beharrens eintritt.

3. Dem Tode sind alle Menschen unterworfen. So lehrt es die Erfahrung, so auch die Naturwissenschaft, laut welcher der Tod der naturnothwendige Abschluß der naturgemäßen leiblichen Entwickelung ist. Die den Leib auf Grund des Stoffwechsels aufbauenden und erhaltenden Kräfte haben nur eine beschränkte Wirksamkeit, ihre Thätigkeit erlahmt nach und nach; in Folge dessen vollzieht sich der Stoffwechsel immer träger und mangelhafter; die gute Verfassung des Leibes wird mehr und mehr gestört, bis er endlich aufhört, geeignete Wohnung für die Seele zu sein. Alsdann stirbt der Mensch, auch ohne krankhaften Zwischenfall, an purer Altersschwäche (marasmus senilis)[3]). Dem entspricht die Lehre der Offenbarung und der Kirche. Laut ihnen war Adam dem Tode zwar ursprünglich nicht unterworfen, aber seine Unsterblichkeit war ihm nicht natürlich, sondern wurzelte in der übernatürlichen Gnade. Sündigend verlor Adam seine übernatürliche und außernatürliche Ausstattung, auch die leibliche Unsterblichkeit, für sich und das kommende Geschlecht und brachte so die ganze Nachkommenschaft unter die Herrschaft des Todes[4]). — Ueber einige scheinbare Ausnahmen vom allgemeinen Gesetze

1) Vgl. unten §. 42. n. 3. c. — 2) Vgl. Grundz. III. S. 117.

3) Vgl. Bautz, Auferstehungsleib. S. 306; 335 f.

4) Et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Röm. 5, 12. Vgl. I Mos. 3, 19; Weish. 1, 13; 2, 23 f.; Hebr. 9, 27; auch Grundz. II. 47 u. 52.

des Todes (Elias, Henoch, die Menschen in der Endzeit) wird unten Rede sein[1]). — Dem Gesagten zufolge ist der Tod etwas ganz natürliches. Widernatürlich kann er insofern genannt werden, als er einerseits dem ursprünglichen paradiesischen Zustande entgegengesetzt ist, und als andererseits der natürliche Trieb der Selbsterhaltung allem Uebel widerstrebt, welches gegen Gesundheit und Leben gerichtet ist.

4. Daß jede Seele gleich nach der Trennung vom Leibe gerichtet wird, ist mindestens sententia certa.

a) Die Kirche lehrt das besondere Gericht zunächst indirect. Sie definirt nämlich, daß die hinscheidenden Seelen sofort des Lohnes oder der Strafe theilhaftig werden[2]). Nun setzt aber die Zuerkennung von Lohn und Strafe seitens des vergeltenden Gottes in irgend einer Form ein Gericht voraus. In der commendatio animae weiterhin bittet die Kirche direct um ein mildes und gnädiges Urtheil[3]). Der römische Katechismus endlich unterscheidet scharf das besondere Gericht vom allgemeinen und bemerkt von ersterem: Cum unusquisque nostrum migrat e vita, statim ad Dei tribunal sistitur[4]).

b) Schon das Buch Sirach mahnt, uns auf den Tod bereit zu halten, denn am Lebensende werden unsere Werke offenbar und mit Leichtigkeit vergilt der Herr am Tage des Todes einem jeden nach seinen Werken[5]). Auch die neutestamentliche Schrift betont die sofortige Vergeltung nach dem Tode. So in der Parabel vom reichen Prasser und dem armen Lazarus[6]), und laut der Versicherung unseres Herrn ging der bußfertige Schächer gleich am Todestage ins Paradies, d. h. in die Anschauung Gottes ein[7]). Der h. Paulus endlich stellt das Diesseits und Jenseits in scharfen Gegensatz und, ohne eine Zwischenzeit

---

1) Vgl. unten §. 41. n. 3. d. — §. 42 n. 3. c.

2) Vgl. unten §. 30. n. 2. — §. 34. n. 4.

3) Mitis atque festivus Christi Jesu tibi aspectus appareat, qui te inter assistentes sibi iugiter interesse decernat. — Constituat te Christus Filius Dei vivi intra paradisi sui semper amoena virentia et inter oves suas te verus ille pastor agnoscat.

4) P. 1. c. 8. q. 3.

5) Facile est coram Deo in die obitus retribuere unicuique secundum vias suas, — et in fine hominis denudatio operum illius. Ecclus 11, 28 f.

6) Luc. 16, 22. — 7) Luc. 23, 43

zu kennen, vindicirt er dem Jenseits einfachhin die Anschauung von Angesicht zu Angesicht[1]). Derselbe Apostel betrachtet die Zeit, während welcher wir im Fleische wandeln, als eine Zeit der Gottesferne, als eine Zeit des Glaubens, nicht des Schauens. Mit der Trennung vom Leibe aber hört die Entfernung auf, tritt die Gottesnähe, also im Gegensatz zum Glauben, das Schauen ein[2]).

c) Einige chiliastisch gesinnte kirchliche Schriftsteller (Tertullian, Justinus, Lactantius) nehmen einen Aufschub des Gerichtes und der Vergeltung bis zur Auferstehung an. Die überwältigende Mehrheit der Väter indessen spricht sich für das sofortige Gericht nach dem Tode aus. So der h. Augustin mit Bezugnahme auf die Parabel vom reichen Prasser[3]), ferner der h. Chrysostomus[4]), sodann der h. Ephräm, welch letzterer eine rhetorische Schilderung dieses Gerichtes gibt[5]). Viele andere Väter lehren das Gericht indirect, indem sie für sofortige Vergeltung nach dem Tode sich aussprechen. Nach dem h. Hilarius werden die Bösen sofort (statim) eine Beute der Hölle[6]). Die alsbaldige Vergeltung nach dem Tode ist laut dem h. Gregor d. Gr. ein Gegenstand pflichtmäßigen Glaubens (ita credi necesse est)[7]). Dazu kommen mannigfache Hinweise auf unsere Lehre beim h. Cyprian in seiner Schrift über das Sterben, beim h. Gregor Naz. in der Leichenrede auf den h. Basilius und beim h. Gregor Nyss. in der Leichenrede anf die h. Pulcheria.

d) Vom Standpunct des theologischen Denkens aus erscheint ein specielles Gericht gleich nach dem Tode durchaus angemessen. Die Zeit des Verdienstes hat nämlich aufgehört; und so wahr es ist, daß die

1) I Cor. 13, 12.

2) II Cor. 5, 6 ff. — Vielfach wird Hebr. 9, 27: Statutum est hominibus semel mori, post hoc autem iudicium, auf das besondere Gericht bezogen, eine Deutung, die nicht gerade unmöglich ist. Vgl. Atzberger, Die christliche Eschatologie, Freib. 1890. S. 208. Indessen wohl mit mehr Grund denken andere Theologen hier an das allgemeine Gericht. So Thomas und Estius, in unsern Tagen z. B. Bisping, Knabenbauer, Stimmen aus Maria-Laach. 1885. III. S. 306 und Corluy, Spicil. dogmatico-biblicum. II. S. 151. — In ähnlicher Weise dürfte es mit II Cor. 5, 10 sich verhalten.

3) Judicari animas, cum de corporibus exierint, antequam veniat ad illud iudicium, quo eas oportet iam redditis corporibus iudicari. De anima et eius orig. l. 2. c. 4.

4) Hom. 4 in Matth. — 5) Serm. de secundo adventu.

6) In Ps. 2. — 7) Dial. l. 4. c. 28.

verdienstliche und mißverdienstliche Thätigkeit nicht der Seele allein, sondern dem Menschen angehört, so wahr ist es auch, daß im letzten Grunde die Seele die Urheberin jener Thätigkeit, der Leib aber nur Gehülfe und Werkzeug ist. Es erscheint somit angemessen, nach vorausgegangenem Gericht und Urtheil die Seele sofort zu belohnen oder zu bestrafen, da sie auch ohne Leib empfänglich für Lohn und Strafe und kein Grund zum Aufschub ersichtlich ist. — Auch macht das besondere Gericht das spätere allgemeine nicht überflüssig. Der Mensch muß nämlich, bemerkt der h. Thomas, unter einer doppelten Rücksicht betrachtet werden, sofern er Einzelwesen und sofern er Glied eines größern Ganzen ist. Es geziemt sich also, daß der einzelne, es geziemt sich aber auch, daß das Ganze gerichtet werde und so mit dem Ganzen der einzelne noch einmal, sofern er Theil desselben ist. So findet die göttliche Gerechtigkeit Gelegenheit, ihre particulären Urtheile öffentlich zu rechtfertigen, zu bestätigen und durch Ausdehnung der Vergeltung auf den Leib zu vervollständigen [1]).

5. Christus in seiner Eigenschaft als Mensch ist kraft göttlicher Uebertragung Inhaber der richterlichen Gewalt. Er empfing diese Gewalt im Augenblicke der Menschwerdung, denn durch die hypostatische Union wurde er das Haupt der Menschheit und ihr geistiger König, die königliche Würde aber schließt die richterliche als Bestandtheil in sich [2]). Freilich hat der Herr während seiner irdischen Pilgerschaft von dieser Gewalt laut eigener Versicherung keinen Gebrauch gemacht [3]). Er begann seine richterliche Thätigkeit im Stande der Erhöhung, oder, genauer genommen, gleich nach dem Tode, als er den Seelen in der Vorhölle die Befreiung ankündigte und sie in das Paradies der seligen Anschauung einführte; er vollendet diese Thätigkeit laut dem Dogma durch das Weltgericht; er vollzieht sie in der Zwischenzeit nach der wahrscheinlichern Ansicht durch das besondere Gericht über die einzelnen Menschenseelen.

Nach der herrschenden theologischen Ansicht vollzieht sich das Gericht im ersten Momente nach dem Tode, und zwar am Orte des Todes selbst, indem Christus vom Himmel her durch innere Erleuchtung und Ansprache die Seele ihren ganzen innern Zustand und das entsprechende Urtheil erkennen läßt. — Daß gute und böse Geister, insbesondere der Schutzengel, ebenso gewisse Heilige,

1) Vgl. Suppl. q. 88. a. 1. ad 1.
2) Vgl. unten §. 44. n. 1 und Grundz. II. S. 226.
3) Joh. 3, 17; 12, 47.

in der Nähe des Richters, bez. der hingeschiedenen Seele, dem Gerichte beiwohnen, dürfte, von der Darstellung theologischer, mystischer und ascetischer Schriftsteller abgesehen, aus der Natur der Sache und der Sprache der Kirche in der commendatio animae sich ergeben.

Erste Abtheilung.

Der Himmel.

---

§. 29.

Begriff der Glückseligkeit; Uebersicht; Erklärungen.

1. Die Glückseligkeit im allgemeinen besteht in der consecutio ultimi finis, d. h. im Besitze Gottes des höchsten Gutes durch Erkenntniß und Liebe. Gott an sich wird beatitudo obiectiva genannt, der Besitz Gottes durch Erkenntniß und Liebe beatitudo subiectiva seu formalis. Die übernatürliche Seligkeit, die uns hier beschäftigt, besteht in dem übernatürlichen Besitze Gottes durch übernatürliche Anschauung (visio) und durch entsprechende übernatürliche Liebe (dilectio, fruitio).

Man kann die Seligkeit auch definiren als die aggregatio bonorum omnium. Denn wer Gott besitzt, besitzt und genießt in ihm alles Gut, da seine Vollkommenheit in eminenter Weise alles Gut einschließt, was in den Geschöpfen nur unvollkommen enthalten ist.

Man kann endlich sagen, daß die Glückseligkeit in der letzten (natürlichen und übernatürlichen) Vollendung des Menschen bestehe. Die letzte Vollendung schließt nämlich alle physischen und moralischen Uebel aus; vor allem aber hat sie ihren Grund darin, daß Erkenntniß und Wille im Vollbesitz des ihnen entsprechenden Gutes, also des höchsten Gutes sich befinden.

Die h. Schrift lehrt thatsächlich, daß die Seligkeit in negativer Beziehung alles physische und moralische Uebel ausschließt[1]) und daß sie in positiver Beziehung den Besitz und

1) Non esurient neque sitient amplius nec cadet super illos sol neque

Genuß aller erdenklichen Güter einschließt[1]). Frei von allem Uebel, seiner ganzen Capacität nach gesättigt durch den Besitz und Genuß des höchsten Gutes, hat dann der Mensch nichts mehr zu wünschen, er ist glückselig.

Uebrigens schließt der Zustand der Seligkeit den Besitz und Genuß geschaffener Güter keineswegs aus. Es soll nur gesagt werden, daß im Besitze des höchsten Gutes allein die ganze und eigentliche Substanz der Seligkeit bestehe, und daß endliche Güter nur als außerwesentliche, accidentelle Beigaben angesehen werden können. — Man kann auch sagen, daß durch den Besitz geschaffenen Gutes die Seligkeit zwar nicht intensiv, wohl aber extensiv wächst, sofern die Seligkeit der höhern Seite des Geistes sich auch der niedern mittheilt, indem der Mensch dasselbe höchste Gut, welches er auf Grund der visio bereits vollkommen erkennt und liebt, mittelst dieser niedern Seite auch in den Geschöpfen erkennen und lieben kann.

Ueber die Abwesenheit des Uebels in der Seligkeit brauchen wir nicht eigens zu sprechen; es wird sich zeigen, daß das Uebel durch die eigenthümliche Beschaffenheit der jenseitigen Güter von selbst ausgeschlossen ist. Indem wir diese Güter besprechen, handeln wir zunächst vom Besitze und Genusse Gottes, des höchsten Gutes auf Grund der visio beatifica, denn hiermit ist die Substanz der Seligkeit gegeben. Im Anschluß hieran sprechen wir von gewissen Bestimmungen und Proprietäten der Seligkeit und schließen mit einer Uebersicht über die accidentellen Beigaben derselben. — Zum bessern Verständniß schicken wir einige erkenntnißtheoretische Erklärungen voraus.

2. Eine Erkenntniß ist nur dadurch möglich, daß entweder das Erkenntnißobject selbst seiner Substanz nach, oder daß sein Abbild (Vorstellung, Begriff, species sensibilis, intelligibilis) von der Erkenntnißkraft erfaßt und mit ihr verbunden wird. Gott erkennt sich per substantiam, da seine Wesenheit mit seiner Erkenntniß nicht bloß verbunden, sondern eins ist. Auch die Selbsterkenntniß des Engels vollzieht sich per substantiam. Im übrigen ist die per speciem vermittelte Erkenntniß für die Geschöpfe die gewöhnliche und naturgemäße.

---

ullus aestus. — Et absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum, et mors ultra non erit, neque luctus neque clamor neque dolor erit ultra, quia prima abierunt. Offb. 7, 16; 21, 4.

1) Inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos. Ps. 35, 9. — Intra in gaudium Domini tui. Matth. 25, 21. — Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum. I Cor. 2, 9.

Sofern eine Species im Erkenntnißvermögen, dem sie eingeprägt wurde, bleibend ruht, heißt sie species impressa. Dieselbe gestaltet sich im Erkenntnißacte zur species expressa, zum verbum mentis, indem der erkennende Geist den Inhalt der Species actuell denkt und geistig spricht.

Die Species ist dann eine propria oder impropria (aliena). Die erstere stellt das Object nach der eigenthümlichen Beschaffenheit dar, die es in sich selbst besitzt; die letztere aber nach der Aehnlichkeit, die es mit andern Dingen hat. Diese letztere Erkenntnißweise ist also eine mittelbare (abstractive), auf die wir angewiesen sind, wenn ein Erkenntnißobject für unsere Erkenntniß nicht unmittelbar erreichbar ist. Die species propria hingegen kommt bei der unmittelbaren Erkenntniß zu Stande, wo ein Object unmittelbar auf die Erkenntniß einwirkt, um sich in ihr seiner eigenthümlichen Beschaffenheit nach wiederzuspiegeln. Diese Erkenntnißweise setzt voraus, daß Erkenntnißvermögen und Erkenntnißobject rücksichtlich der Art ihres Seins zueinander in Proportion stehen, weil nur unter dieser Voraussetzung das Vermögen sich zum eigenthümlichen Bilde des Objectes gestalten kann.

Die Erkenntniß per speciem propriam, also die unmittelbare, ist dann eine intuitive, wenn das Object, wie es ist, in seiner individuellen Eigenart, deutlich und bestimmt erkannt wird, wie etwa das körperliche Auge ein gegenwärtiges körperliches Ding wahrnimmt. Daß die Erkenntniß per substantiam stets eine intuitive ist, braucht kaum erwähnt zu werden. Die unmittelbare Erkenntniß ist aber eine abstracte, wenn das Object aus dem Schleier der sinnlichen Erscheinungen heraus nur in seinen wesentlichen Grundzügen erkannt wird.

Endlich muß noch zwischen comprehensiver (erschöpfender) und incomprehensiver Erkenntniß unterschieden werden. Eine Erkenntniß, ob sie nun per substantiam oder per speciem propriam sich vollzieht, ist erschöpfend, wenn die Erkenntniß das Object seiner ganzen Erkennbarkeit nach in sich aufnimmt. Nothwendige Voraussetzung solcher Erkenntniß ist die vollkommene Proportion des Erkenntnißvermögens zum Objecte, weil nur in diesem Falle ersteres im Stande ist, das letztere seiner ganzen Erkennbarkeit nach in sich aufzunehmen. Wo dieses nicht der Fall, kann nur von einer incomprehensiven Erkenntniß Rede sein.

Die Species, durch welche wir uns einen Gegenstand (sinnlich oder intellectuell) vorstellen, wird auch medium quo (medium incognitum) der Erkenntniß genannt. Davon zu unterscheiden ist das medium sub quo, d. h. das körperliche oder geistige (intellectuelle) Licht, mittelst dessen das Erkenntnißobject in einer Weise sichtbar und erkennbar wird, daß es dem Erkenntnißprincip möglich ist, von ihm eine Species zu gewinnen. Dazu kommt das medium in quo (medium cognitum), d. h. ein bereits

bekanntes Object, durch dessen Betrachtung der Erkennende zur Erkenntniß eines direct nicht erkennbaren Objectes geführt wird.

§. 30.

Realität der visio beatifica und die Bedingungen ihres Zustandekommens.

Der Höhepunct des himmlischen Lebens besteht in der visio beatifica, in der unmittelbaren, intuitiven Anschauung Gottes wie er ist; in ihr findet die übernatürliche Erhebung des Menschen ihren Abschluß und ihre Vollendung; in ihr und mit ihr ist der himmlische Lohn, die übernatürliche Seligkeit dem Wesen nach gegeben.

1. Die Realität dieser unmittelbaren Anschauung, die ehemals anscheinend von Theodoret, mit Bestimmtheit von Gregor von Nyssa[1]) und im 14. Jahrh. von dem Griechen Gregorius Palamas bestritten wurde, ist katholisches Dogma. Benedict XII. und das Florentinum definirten diese Lehre[2]), die auch von der h. Schrift evident gelehrt wird[3]). Der anscheinende Widerspruch einzelner Väter, z. B. des h. Chrysostomus, richtet sich bloß gegen falsche Auffassungen der visio.

2. Die Chiliasten, Luther, Calvin u. a. behaupteten, die visio beatifica beginne erst bei der Auferstehung der Leiber, eine Auffassung, die im 14. Jahrh. auch von manchen Minderbrüdern getheilt, auch selbst vom Papste Johannes XXII. in seiner Eigenschaft als doctor privatus zeitweilig begünstigt wurde[4]). Auch

---

1) Vgl. Diekamp, Die Gotteslehre des h. Gregor v. Nyssa. Münster 1896. I. S. 101 ff.

2) Denz. n. 456 u. 588. Das Florentinum sagt: Illorum animas, qui post baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt; illas etiam, quae post contractam peccati maculam — sunt purgatae, in coelum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est.

3) Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum. I Cor. 13, 12. — Similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est. I Joh. 3, 2.

4) Vgl. Brischar im neuen Kirchenlexicon. VI. S. 1590 f.

einzelne ältere chiliastisch gesinnte Schriftsteller, z. B. Tertullian und Hippolyt, drücken sich schwankend aus[1]).

Schon das Lugdunum II.[2]), sodann Benedict XII. und das Florentinum a. a. O. proclamiren als Dogma, daß die ganz reinen Seelen alsbald nach dem Tode, diejenigen aber, die noch der Reinigung bedürfen, alsbald nach Vollendung ihrer Reinigung des Himmels und der seligen Anschauung theilhaftig werden. Auch die h. Schrift kennt für die vollkommen reinen Seelen keinen dritten, mittleren Zustand, sondern nur zwei Zustände, hier das Glauben, dort das Schauen[3]). Wenn in einigen kirchlichen Liturgien auch für notorisch Heilige gebetet wird, so sind das einfache Segenswünsche, oder die Kirche betet um Vermehrung der accidentellen Glorie.

3. Damit ein Geist irgend ein Object, wie es ist, erkennen, bez. schauen könne und schaue, ist wesentlich dreierlei erforderlich. Erstens, der Geist muß überhaupt das Vermögen, das erforderliche Licht besitzen; zweitens, das Object muß seiner Substanz oder der Species nach mit dem Erkenntnißvermögen verbunden sein; drittens, zum Acte des Erkennens oder Schauens selbst ist erforderlich, daß das Object der erkennenden Thätigkeit als verbum mentis (species expressa) gegenwärtig werde. — Wir haben also jetzt zu zeigen, daß und in welcher Gestalt diese drei Factoren im Acte der seligen Anschauung sich wiederfinden.

Was den ersten Factor, das Vermögen zur seligen Anschauung anbetrifft, so steht es durch das Dogma fest, daß die natürlichen Kräfte des geschaffenen Geistes zum Zwecke nicht ausreichen. Denn laut dem Dogma reichen die natürlichen Kräfte nicht einmal zum heilsamen Glauben und zu den ersten Anfängen desselben hin[4]), um wie viel weniger also zum Schauen, da der Glaube im Vergleich zum Schauen nur Stückwerk ist[5]). Außerdem wurde die gegentheilige Lehre der Beguarden und Beguinen ausdrücklich von der Kirche verworfen und die Nothwendigkeit eines übernatürlichen Lichtes, des lumen gloriae behauptet[6]).

---

1) Vgl. Atzberger, Geschichte der christl. Eschatol. in der vornicänischen Zeit. Freib. 1896. S. 280 u. 304.

2) Denz. n. 387.

3) Vgl. vorhin I Cor. 13, 12. — 4) Vgl. Grundz. III. S. 24.

5) I Cor. 13, 12.

6) Quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum. Denz. n. 403.

Die h. Schrift lehrt in den stärksten Ausdrücken, daß kein Geschöpf mit seinen natürlichen Kräften Gott jemals gesehen habe, noch auch sehen könne; daß nur Gott sich selber schaue und nur derjenige, dem er es gibt [1]). — Daß aber die h. Schrift nicht die Unfähigkeit des körperlichen, sondern die des geistigen Auges betonen will, ergibt sich daraus, daß sie jedes geschaffene Wesen, also auch das rein geistige, für unfähig erklärt. Dazu kommt, daß die Unfähigkeit des körperlichen Auges, dessen specifisches Object unter allen Umständen, auch im verklärten Zustande, das Körperliche ist und bleibt, von vorneherein selbstverständlich ist. — Und weil die visio, fügt die h. Schrift hinzu, über allen natürlichen Vermögen des endlichen Geistes erhaben ist, so übersteigt sie ebensosehr seine natürlichen Ansprüche, Bedürfnisse und Ahnungen [2]).

Die Vernunft argumentirt: Soll ein Object unmittelbar, wie es ist, erkannt werden, so muß das Erkenntnißvermögen zu ihm in Verhältniß stehen. Nun ist aber das Erkenntnißobject unendlich, und somit steht zu ihm nur die unendliche göttliche Erkenntniß allseitig in Verhältniß. Soll also der geschaffene Intellect zur visio irgendwie erhoben werden, so muß ihm, da ihm die Unendlichkeit nicht mitgetheilt werden kann, wenigstens

1) Non poteris videre faciem meam, non enim videbit me homo et vivet. II Mos. 33, 20. — Qui lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest. I Tim. 6, 16. — Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is, qui est a Deo, hic vidit Patrem. Joh. 6, 46. Vgl. Js. 64, 4; Matth. 11, 27; Joh. 1, 18; I Joh. 4, 12. — Ob vielleicht ausnahmsweise einzelne Heilige hier auf Erden durch vorübergehende übernatürliche Erhebung Gottes Wesenheit geschaut haben, dürfte mit den meisten Vätern und Theologen zu verneinen sein, und ist auch selbst bei der allerseligsten Jungfrau unsicher.

2) Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum. I Cor. 2, 9. — Wenn der h. Thomas hier und da von einem naturale desiderium visionis spricht, so widerspricht das seiner anderweitigen Lehre nicht. Der Heilige will nicht sagen, die menschliche Natur sei innerlich auf die visio hingeordnet, als gebühre ihr dieselbe, oder als bedürfe sie derselben. Er will nur sagen, einmal, daß unsere Natur fähig sei, von Gott zur visio erhoben zu werden, und daß die visio der Natur, als unvergleichliche Vervollkommnung derselben, nicht widerspreche, sondern entspreche; sodann, daß naturgemäß das Verlangen nach der visio entsteht, nachdem man sie als ein mögliches und erreichbares Gut, auf welches wir freilich keinen Anspruch haben, ahnungsweise oder (durch die Offenbarung) mit Bestimmtheit erkannt hat.

etwas mitgetheilt werden, was von der Art des göttlichen Intellectes und folglich für jede geschaffene Erkenntniß streng übernatürlich ist; er muß, wie auch die h. Schrift andeutet [1]), eine gottgeartete Verfassung annehmen und an der eigenthümlichen Natur des göttlichen Erkennens Antheil gewinnen.

Wenn es nun im allgemeinen Dogma ist, daß der endliche Geist zur visio einer übernatürlichen Ausrüstung bedarf, so hat doch die Kirche über die Form dieser Ausrüstung endgültig nicht entschieden. Gleichwohl dürfte es sententia certa sein, daß wir das lumen gloriae, von dem das Viennense spricht, in Form eines übernatürlichen Habitus zu denken haben, der (nach einigen Theologen) dem Intellecte entweder ganz neu eingegossen wird, oder (nach andern) in der diesseitigen Gnade als dem semen gloriae bereits keimartig angelegt ist und nur noch der Entfaltung durch göttliches Zuthun bedarf. Im Anschluß an die Theologen (Thomas, Suarez u. a.) können wir das lumen gloriae definiren als einen habitus supernaturalis, quo intellectus creatus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur. Dieser Habitus wird dann ganz passend ein Licht genannt, weil durch ihn, in Verbindung mit dem fortgesetzten actuellen Beistande Gottes, Gott, der Gegenstand und die Quelle der Glorie, dem geschaffenen Geiste ebenso unmittelbar sichtbar wird, wie ein körperliches Ding durch das materielle Licht dem körperlichen Auge [2]).

---

1) In lumine tuo videbimus lumen. Ps. 35, 10. — Similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est. I Joh. 3, 2.

2) Man wendet ein, trotz des lumen gloriae bleibe die geschöpfliche Erkenntniß eine endliche Potenz und stehe deßwegen zum unendlichen Gotte noch viel weniger in Verhältniß, als etwa das körperliche Auge zu einem geschaffenen Geiste, der nur endlich sei. Nun könne aber ein solcher Geist trotz seiner Endlichkeit von einem körperlichen Auge unter keinen Umständen geschaut werden. — Es ist einzuräumen, daß zwischen Gott und der geschöpflichen Erkenntniß, was die Fülle des Seins anbetrifft, trotz des lumen gloriae ein unendlicher Abstand besteht. Was aber die Art des Seins betrifft, so besteht zwischen beiden allerdings Proportion, sogar Verwandtschaft und eine gewisse Homogenität. Denn durch die Gnade und das lumen participirt die Seele an göttlichem Sein und göttlicher Thätigkeit und wird gottgeartet. Das aber genügt, damit der geschaffene Geist fähig sei, Gott nicht zwar in einem unendlichen, wohl aber in einem endlichen Acte zwar incomprehensiv, aber unmittelbar zu schauen. Zwischen dem körperlichen Auge aber, so sehr seine Vollkommenheit gesteigert wird, und dem endlichen Geiste bleibt stets derselbe Abstand.

Die übernatürliche Ausrüstung zur visio wird hier auf Erden durch die Gnade grundgelegt, sie entwickelt sich während der irdischen Pilgerschaft und empfängt am Ziele, wo die Entwickelung aufhört, ihre letzte Vollendung.

Um also kurz die gesammte Verfassung des himmlischen Gnadenstandes und die Stellung des lumen gloriae zu erläutern, so hört für die heiligmachende Gnade das fernere Wachsthum auf und tritt der Zustand des Beharrens ein[1]).

Die theologische Tugend des Glaubens nimmt ein Ende; an die Stelle des Glaubens tritt das Schauen; an die Stelle des habitus fidei der habitus visionis, das lumen gloriae.

Auch die theologische Hoffnung findet ihre Endschaft; an ihre Stelle tritt der habitus comprehensionis. Denn die Bewegung zum Ziele hat aufgehört und der unwandelbare Besitz ist eingetreten[2]).

Die Liebe hingegen geht mit in das Jenseits hinüber[3]) und empfängt als habitus dilectionis seu fruitionis auf Grund der visio, wie später zu zeigen, ebenfalls ihre himmlische Vollendung.

Durch Schauen und Liebe ist die Seele unmittelbar mit Gott geeint. Durch die sieben Gaben des h. Geistes aber ist ihr ganzes himmlisches Leben, Erkennen und Lieben in vollendeter Weise der Führung des h. Geistes hingegeben, und sie bethätigt unter dieser Führung die Fülle ihrer Tugenden, der intellectuellen, wie der moralischen. Der Intellect braucht übrigens die Wahrheit nicht mehr zu suchen. Dem h. Geiste als Lehrer gänzlich hingegeben und in seinem Lichte erkennt und schaut er nach ihrem Inhalt und Zusammenhang alle Wahrheit, die ihm durch die visio und außerhalb derselben auf verschiedenen Wegen zufließt. Der Wille braucht nicht mehr zu kämpfen; in kindlicher Liebe und Gottesfurcht, vom h. Geiste selbst berathen, thut er zu seiner seligen Wonne machtvoll alles, was gerecht und heilig ist.

Die drei genannten Habitus (visionis, comprehensionis, dilectionis) werden von den Theologen Brautgaben (dotes) der Seele genannt, da

---

1) Die Frage, ob die heiligmachende Gnade (folgerichtig auch die eingegossenen Tugenden) beim Eintritt der Seele in die andere Welt durch den freigebig belohnenden Gott einen quantitativen Zuwachs erfahre, werden alle diejenigen Theologen bejahen müssen, welche mit dem h. Thomas annehmen, daß Gott überhaupt über Gebühr belohne und dem verdienten Grade der seligen Anschauung einen neuen, höhern Grad hinzufüge. Vgl. Grundz. III. S. 125.

2) Benedict XII. erklärt: Visio divinae essentiae eiusque fruitio actus fidei et spei in eis (beatis) evacuant, prout fides et spes propriae theologicae sunt virtutes. Denz. n. 456.

3) Caritas numquam excidit. I Cor. 13, 8.

sie die complete übernatürliche Ausstattung darstellen, welche der Seele als der himmlischen Braut zur ewigen himmlischen Hochzeitsfeier geschenkt wird. Der hab. comprehensionis ist übrigens kein vereinzelter Habitus für sich, sondern umschließt die gesammte übernatürliche Ausrüstung zunächst der Seele, dann auch des Leibes, durch welche der Selige zur innigsten, allseitigen, unauflöslichen Gemeinschaft mit Gott befähigt wird. Die beiden wichtigsten Bestandtheile dieser Ausrüstung bilden aber die habitus visionis et dilectionis.

Was den zweiten Factor im Acte des Schauens anbetrifft, so ist es nothwendig, daß das Erkenntnißobject seiner Substanz oder der Species nach sich mit dem Vermögen verbinde.

Einzelne Theologen nehmen an, daß sich zum Zwecke der visio Dei eine geschaffene Species mit dem Erkenntnißvermögen verbinde. Andere sind der Ansicht, daß mit Hülfe einer geschaffenen Species der Act der visio immerhin möglich sei, behaupten aber, daß thatsächlich die göttliche Wesenheit selbst die Stelle der species impressa einnehme. Sehr viele, insbesondere thomistische Theologen behaupten wohl mit Recht, daß dieses letztere nothwendig geschehen müsse, weil sonst ein Act der visio gar nicht möglich sei. Denn wie könne ein endliches, geschaffenes Erkenntnißbild den unendlichen, unerschaffenen Gott so darstellen, wie er ist?[1])

Den dritten Factor anlangend, so gestaltet sich im Acte der Erkenntniß die species impressa zur expressa, zum verbum mentis; die erkennende Thätigkeit macht sich durch ein geistiges Sprechen die Species gegenwärtig, um ihrer lebendig bewußt zu sein.

Viele Theologen, auch manche derjenigen, welche die göttliche Wesenheit selbst die Stelle der sp. impressa einnehmen lassen, behaupten, daß der selige Geist selbst zum Zwecke des Visionsactes ein verbum mentis bilden müsse. Wir schließen uns auch hier den Thomisten an, welche durchweg ein solches verbum für unmöglich und zugleich für überflüssig erklären. Ist der allmächtige Gott nicht im Stande, bemerken sie, in einem geschaffenen Bilde (sp. impressa) sein Wesen darzustellen, wie es ist, dann ist ein geschaffener Intellect durch ein von ihm gebildetes verbum noch weniger dazu im Stande. Es bedarf aber in der visio auch keines selbstgebildeten geistigen Wortes, damit der Gegen-

---

1) Der h. Thomas sagt: Dicere, Deum per similitudinem videri, est dicere, divinam essentiam non videri. S. 1. q. 12. a. 2.

stand der Anschauung der erkennenden Thätigkeit innerlich gegenwärtig sei. Die göttliche Wesenheit selbst nimmt auch die Stelle des verbum mentis ein, sie selbst ist in absoluter Erkennbarkeit der erkennenden Thätigkeit auf das innigste und unmittelbarste gegenwärtig und wird deßwegen unmittelbar von ihr erfaßt, geschaut. Endlich fordert auch die Natur des Erkennens nicht unbedingt die Formirung eines geistigen Wortes. Zwar ist jedes geistige dicere ein intelligere, nicht aber nothwendig jedes intelligere ein dicere. Das intelligere an sich ist ein Erfassen, Betrachten, Schauen des gegenwärtigen Objectes; und das dicere hat den Zweck, das Object in der Thätigkeit gegenwärtig zu setzen. Es bedarf also des dicere nicht, wo das Object schon gegenwärtig ist. In analoger Weise erkennen und schauen die zweite und dritte göttliche Person das göttliche Wesen, ohne aber, wie der Vater, ein geistiges Wort zu erzeugen [1]. — Daß übrigens der selige Geist im Stande ist, durch inadäquate Worte, durch unvollkommene und getheilte Begriffe und durch eine von der visio verschiedene Thätigkeit, manches von dem, was er in der visio schaut, in unvollkommener Weise zu denken und auszusprechen, ist ohne Zweifel zuzugeben.

§. 31.

Objecte und Gradunterschiede der visio; dieselbe ist incomprehensiv und unveränderlich.

1. Erstes und vornehmstes (primäres) Object der seligen Anschauung ist laut dem Dogma der Eine und dreieinige Gott, wie er ist. Die Seligen schauen also distinct Gottes Wesen, die sämmtlichen Attribute, ihr Verhältniß zu einander und zum Wesen, sie schauen die immanenten Prozessionen und die Personen in ihrem Verhältniß zu einander und zur Wesenheit.

Nachfolgendes und untergeordnetes (secundäres) Object sind die geschöpflichen Dinge, die als Wirkungen Gottes in Gottes Erkenntniß und Macht ihre Ursache haben. Denn wer

---

1) Daß man sich für die gegentheilige Ansicht nicht auf den h. Augustin, insbesondere nicht auf die Ausführung in seiner Schrift De Trin. l. 15. c. 16 berufen könne, glauben wir anderswo gezeigt zu haben. Vgl. Bautz, Der Himmel. S. 73 ff.

eine Ursache erkennt, erkennt auch mehr oder weniger die Wirkungen, die aus der Ursache hervorgegangen oder in ihr enthalten sind.

Nach allgemeiner Lehre der Theologen erkennen die Seligen in Gott manche mögliche, ebenso mancherlei wirkliche Dinge; das Maß dieser Erkenntniß ist bei den verschiedenen verschieden; die vollkommenste Erkenntniß auch in dieser Hinsicht eignet der Seele Christi[1]). Im Anschluß an die Synode von Sens (i. J. 1528) läßt sich als Grundsatz aufstellen, daß die Seligen alles das erkennen und schauen, was zu wissen sie ein vernünftiges Interesse haben[2]), also die natürliche Schöpfung im Ganzen und in ihren wichtigsten Bestandtheilen, ebenso die Mysterien der übernatürlichen Ordnung, die sie ehemals geglaubt haben. Ausgenommen sind die geheimen Gedanken und zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe, sowie die zukünftigen geheimen Rathschlüsse Gottes.

2. Auf gewisse Gradunterschiede in der visio wurde schon vorhin hingewiesen. Jovinian bestritt diese Unterschiede; auch Luther läugnete jeden Gradunterschied wie in der Rechtfertigung, so folgerichtig auch in der Seligkeit.

Das kirchliche Dogma lehrt hingegen, daß zwar alle Seligen das göttliche Wesen klar und intuitiv schauen, aber nach Maßgabe der Verdienste in ungleicher Vollkommenheit[3]). Die ebenso klare Sprache der h. Schrift[4]) wird durch Matth. 20, 1 ff. nicht beeinträchtigt. Denn der gleiche Denar, den alle Arbeiter empfangen, weist darauf hin, daß die Seligkeit bloß ihrer Substanz und ihrer Dauer nach für alle dieselbe ist. Die h. Väter, insbesondere Hieronymus und Augustinus, bekämpfen Jovinian's Irrlehre in eigenen Schriften.

Das verschiedene Maß natürlicher intellectueller Begabung hat

---

1) Vgl. Grundz. II. S. 164.

2) Beatis pervium esse — omniforme illud divinitatis speculum, in quo quidquid eorum intersit illucescat. Vgl. Harduin, T. 9. S. 1944.

3) Das Florentinum sagt von den Seligen: Intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius. Denz. n. 588. Vgl. auch n. 870, 875.

4) In domo Patris mei mansiones multae sunt. Joh. 14, 2. — Reddet (Filius hominis) unicuique secundum opera eius. Matth. 16, 27. — Qui parce seminat, parce et metet; et qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet. II Cor. 9, 6. — Alia claritas solis, alia claritas lunae et alia claritas stellarum; — sic et resurrectio mortuorum. I Cor, 15, 41.

selbstredend auf die Gradunterschiede in der visio keinen Einfluß; als physische Ursache derselben haben wir lediglich das verschiedene Maß des lumen gloriae anzusehen. Das höhere Maß dieses Lichtes begründet dann freilich kein vollkommneres Schauen der göttlichen Wesenheit als solcher — denn dieses Schauen ist für alle ein gleiches —, wohl aber der möglichen und wirklichen Dinge, die in Gott ihre Ursache haben. Denn je erleuchteter ein Geist ist, begründen die Theologen, desto vollkommener erkennt er die Folgerungen, die in einem Princip, und die Wirkungen, die in einer Ursache beschlossen sind.

Die Gradunterschiede in der Seligkeit geben selbstredend keinen Anlaß zur Unzufriedenheit. Es gereicht den heiligen, von Gottes- und Nächstenliebe glühenden Seelen vielmehr zu neuer Wonne, daß Gott alles so gerecht und wohl geordnet hat, indem er jeden nach seiner Empfänglichkeit vollauf beseligt und durch solche Mannigfaltigkeit zugleich die Harmonie und Schönheit des Himmels steigert.

3. So vollkommen die Anschauung Gottes dem Grade nach auch sein mag, sie bleibt laut dem Dogma für jeden geschaffenen Geist eine incomprehensive. Die Kirche nennt Gott für jedwede Creatur incomprehensibilis, auch selbst für die h. Seele Christi. Denn die Censur des Concils von Basel über die entgegengesetzte Lehre dürfte nachträglich von der gesammten Kirche anerkannt sein[1]). Im Anschluß an die h. Schrift[2]) vertheidigen die Väter unsere Lehre, insbesondere bekämpft der h. Chrysostomus in seinen 12 Homilien über die Unbegreiflichkeit Gottes die entgegengesetzte Lehre des Eunomius[3]).

Wenn die h. Schrift die Erreichung des himmlischen Zieles bisweilen ein comprehendere nennt[4]), und die Seligen von den Theologen comprehensores genannt werden, so bezeichnet das comprehendere hier kein begreifen, sondern ein ergreifen. — Wenn der h. Paulus Gott dereinst so zu erkennen hofft, wie er sich selbst von Gott erkannt weiß, so verspricht er sich ein Erkennen, welches dem göttlichen nur durch die Unmittelbarkeit, nicht aber durch gleiche Vollkommenheit entspricht.

---

1) Das Concil verwarf nämlich die These des Mönches Augustin von Rom: Anima Christi videt tam clare et intensive Deum, quantum clare et intensive videt Deus seipsum.

2) Dominus — incomprehensibilis cogitatu. Jer. 32, 18. — Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius! Quis enim cognovit sensum Domini? Röm. 11, 33 f. Vgl. Job 11, 7 f.; Ecclus 43, 34 f.

3) Ueber Eunomius vgl. Grundz. I. S. 99.

4) Z. B. I Cor. 9, 24.

Das theologische Denken argumentirt: Der geschaffene Intellect, auch in seiner Verbindung mit dem lumen gloriae, bleibt eine endliche Potenz und sein Act ein endlicher Act. Der Intellect ist fähig, den Unendlichen unmittelbar zu schauen, aber nur in endlicher, nicht erschöpfender Weise; Gott wird totus geschaut, nicht aber totaliter. So schaut ein körperliches Auge ein Ding unmittelbar und ganz, aber ein schärferes Auge schaut dasselbe genauer und durchdringender. — Den tiefern Grund dieser Unerforschlichkeit Gottes finden die Theologen darin, daß Gott nicht bloß Sein, sondern Urgrund alles Seins, des wirklichen und des möglichen ist. Nun sind es aber wahrhaft unendlich viele Dinge, die in der göttlichen Wesenheit und Macht ein virtuelles Dasein haben. Sie alle im einzelnen zu erkennen, ist folglich keiner endlichen, sondern nur einer unendlichen Erkenntniß möglich[1]).

4. Die visio ist insofern unveränderlich, als sie nach dem Dogma ewig sich fortsetzt und niemals unterbrochen wird[2]). Letzteres hat seinen Grund einmal darin, weil das lumen gloriae den Intellect ununterbrochen zur Anschauung erhebt und anregt; sodann darin, daß der Geist diese ihn vollkommen beseligende Anschauung niemals unterbrechen will und kann, da er seine Seligkeit und die Quelle derselben in jedem Augenblicke mit physischer Nothwendigkeit will und liebt. Ueber die ewige Dauer der seligen Anschauung wird noch eigens Rede sein.

Die selige Anschauung ist nach der sententia communis auch insofern unveränderlich, als sie innerlich jede Entwickelung und jeden Fortschritt ausschließt. Der Begriff des letzten Zieles schließt eben jeden weitern Fortschritt aus. Und der Begriff der vollkommenen Glückseligkeit, die jedem einzelnen sofort geworden ist, schließt den Vollbesitz alles Wahren und Guten in sich, wie es der Empfänglichkeit und den Verdiensten jedes einzelnen entspricht.

Wenn einzelne ältere Theologen, auch der h. Thomas im Commentare zum Lombarden, glaubten, in Folge der Auferstehung der Leiber werde die visio Dei einen höhern Grad der Vollkommenheit annehmen, indem die natürliche geistige Thätigkeit nach Wiederherstellung des ganzen Menschenwesens in sich selbst und so auch in ihrem Concurse zur

---

1) Vgl. Grundz. I. S. 130. — II. S. 164.

2) Benedict XII. erklärt in der bereits erwähnten Constitution: Visio et fruitio sine aliqua intercisione seu evacuatione praedictae visionis et fruitionis continuata existit et continuabitur usque ad finale iudicium et ex tunc usque in sempiternum. Denz. n. 456.

visio eine vollkommnere sein werde, so wurde schon vorhin bemerkt, daß der Grad der visio lediglich durch das Maß des lumen gloriae bedingt ist und daß eine noch so vollkommene geschaffene Intelligenz aus sich selbst zur visio nichts vermag.

Das ewige Beharren auf demselben Standpuncte des Schauens führt keineswegs zur Gleichgültigkeit und zum Ueberdruß. Denn da Gott in seiner Größe vom geschaffenen Verstande nicht erreicht wird, so bleibt er ewig ein Gegenstand der Bewunderung und des Entzückens.

Mit der Unveränderlichkeit der visio steht nicht im Widerspruch, daß den Seligen im Lauf der Zeit mancherlei neue Erkenntnisse zufließen, z. B. über die Schicksale ihrer Angehörigen auf Erden, die an sie gerichteten Gebete, die Dinge der Zukunft. Sie erfahren dieselben eben nicht durch die visio, sondern auf andern Wegen, durch Vermittelung der Engel, insbesondere durch specielle göttliche Einflößung und Erleuchtung.

§. 32.

Substanz der himmlischen Seligkeit und weitere Proprietäten derselben.

Nach allen Theologen besteht im allgemeinen die Substanz der Seligkeit im Besitze Gottes; die Frage, worin sie speciell besteht, wird verschieden beantwortet.

1. Laut den Scotisten ist es die Liebe allein und ist die visio nur disponirendes Mittel. Diese Ansicht hat indessen keine hinlänglichen Auctoritäten und Gründe für sich. — Viele andere, insbesondere streng thomistische Theologen, setzen das Wesen der Seligkeit in das Erkennen (visio) und betrachten die Liebe bloß als integrirenden Bestandtheil oder als nothwendiges Accidenz.

Die übrigen Theologen erklären beides, Erkenntniß und Liebe, für wesentlich. Dieselben geben zu, daß das himmlische Erkennen der vorzüglichere Bestandtheil der Seligkeit sei, einmal, weil die Thätigkeit des Erkennens überhaupt vorzüglicher sei, als die des Willens; sodann, weil gerade durch das Schauen, nicht aber durch die Liebe, das himmlische Leben sich characteristisch vom irdischen unterscheide; endlich, weil die visio als die eigentliche Grundlage und Wurzel der himmlischen Seligkeit sich darstelle. Im übrigen aber behaupten diese Theologen, wie uns scheint mit Recht, daß gleichwohl die Liebe ebenfalls ein wesentlicher Factor

der Seligkeit sei, weil der Wille, wenn auch nicht das vorzüglichere, so doch auch wesentliches Vermögen des vernünftigen Geistes ist. So ist ja auch der Leib zwar nicht der vorzüglichere, aber doch wesentlicher Bestandtheil der menschlichen Natur.

2. Die himmlische Liebe ist dann in erster Linie die uneigennützige, die Gott um seiner selbst willen liebt (amor amicitiae et caritatis). Im einzelnen characterisirt sich dieselbe zunächst als Werthschätzung Gottes, als Wohlgefallen an ihm, weil er in sich selbst unendlich gut und schön ist (amor complacentiae); sie characterisirt sich ferner als Liebe des Wohlwollens (amor benevolentiae), die Gott um seiner selbst willen alles erdenkliche Gute wünscht. Auch den Geschöpfen Gottes wendet die himmlische Liebe ihr Wohlgefallen und ihr Wohlwollen zu, weil sie Abbilder Gottes und Mittel sind, seiner Ehre zu dienen. Die himmlische Liebe characterisirt sich endlich als Freude und süßen Genuß (gaudium, delectatio, fruitio). Denn es ist für die liebende Seele die süßeste Freude, Gott in so großer Vollkommenheit, Schönheit und Seligkeit zu erblicken. Diese Erkenntniß befriedigt und beruhigt vollkommen alle ihre Wünsche (pax, quies)[1]).

Die uneigennützige Liebe schließt übrigens die begehrliche (amor concupiscentiae) keineswegs aus. Der Mensch will und liebt ja naturnothwendig seine Glückseligkeit und somit auch das Gut, welches Quelle derselben ist. Er liebt also mit Nothwendigkeit Gott, sofern er sein Gut und seine Seligkeit ist, und freut sich dieser seiner Seligkeit. Aber die Liebe Gottes um seiner selbst willen geht dem Seligen über alles. Er liebt freilich die Seligkeit, weil sie für ihn selbst ein Gut ist; er liebt sie aber vor allem um Gottes willen, weil er in seiner Seligkeit Gott so vollkommen verherrlichen, ehren und lieben kann.

3. Einzelne Proprietäten der himmlischen Seligkeit, die wir im vorigen §. kennen lernten, characterisiren sich in erster Linie als nähere Bestimmungen des himmlischen Erkennens, der visio. Weitere Proprietäten dienen zur genaueren Bestimmung der andern Thätigkeit, der himmlischen Liebe.

Zunächst ist es dieser Liebe eigenthümlich, daß sie quoad specificationem mit physischer Nothwendigkeit Gott anhängt, in

---

1) Tief und schön beschreibt Lessius diese himmlische Liebe. Vgl. De summo Bono. l. 2. c. 11—13; c. 15.

dem Sinne, daß der Selige Gott nur lieben kann und eines entgegengesetzten Actes unfähig ist. Der Mensch liebt nämlich mit physischer Nothwendigkeit, wie seine eigene Glückseligkeit, so auch die Quelle derselben. So lange er nun diese Quelle, das höchste Gut, noch nicht erreicht hat, kann er sich irren, sich täuschen und sich hinreißen lassen, so daß er Scheingüter mit dem wahren Gut verwechselt. Hat er das höchste Gut erreicht, dann hört die Möglichkeit der Täuschung auf, und der Wille bleibt nothwendig und unwandelbar auf Gott hingerichtet.

Weiterhin lehrt die sententia communior gegen Scotus, daß die himmlische Gottesliebe auch quoad exercitium auf physischer Nothwendigkeit beruhe, in dem Sinne, daß der Selige in jedem Augenblicke Gott actuell lieben müsse. Denn liebt die himmlische Liebe überhaupt mit Nothwendigkeit, so wird sie so oft actuell lieben müssen, als die Bedingungen zum Acte gegeben sind. Diese aber sind in jedem Augenblicke vollauf gegeben, da das höchste Gut in seiner ewig überwältigenden Schönheit in jedem Augenblicke geschaut wird und den Willen, dessen Thätigkeit in seiner himmlischen Vollendung nie erlahmt, mit übermächtiger Gewalt zum Acte bewegt.

Eine weitere Bestimmung der himmlischen Liebe besteht darin, daß der Grad ihres Affectes unvergleichlich höher ist, als hier im Diesseits. Weil nämlich der Selige Gott in seiner unendlichen Liebenswürdigkeit nach Gebühr niemals lieben kann, so liebt er ihn wenigstens mit jener Gluth des Affectes, dessen er fähig ist. — Die Annahme einzelner (Scotus, Lessius), daß die jenseitige Liebe auch der Art nach sich von der diesseitigen unterscheide, läßt sich mit dem Worte des h. Paulus: caritas numquam excidit schwerlich vereinigen und dürfte auch gewichtige innere Gründe gegen sich haben [1].

Die himmlische Seligkeit besteht also in vollendeter Thätigkeit, in ununterbrochener actueller Beschauung und Liebe Gottes. Die Seligkeit besteht eben im vollkommenen Besitze Gottes, in der lebendigen Vereinigung mit ihm, also in thätiger Erkenntniß und Liebe. Oder auch, wie der h. Thomas sagt, die Seligkeit besteht in der letzten Vollendung des Menschen und seiner Vermögen. Nun ist aber ein Vermögen erst dann vollendet, wenn es zum vollen Acte, zu vollendeter Thätigkeit

---

1) Vgl. Kirschkamp, Gnade und Glorie. S. 95 ff.

entwickelt ist[1]). Die Bezeichnung der Seligkeit als einer requies aeterna drückt also nur aus, daß die Bewegung zum Ziele aufgehört und an ihre Stelle der unwandelbare Besitz getreten ist; sie besagt also nicht Aufhören, sondern Vollendung der Thätigkeit.

Nothwendigkeit der himmlischen Liebe besagt in negativer Richtung Unmöglichkeit der Sünde. Und wie die Nothwendigkeit der Liebe eine innere ist, die in der innern Verfassung des Seligen selbst ihren Grund hat, so gilt dasselbe von der Unmöglichkeit der Sünde. So lehrt die sententia communis gegen die Scotisten, laut welchen Gott zur Herbeiführung jener Unmöglichkeit außerdem durch specielle Vorsehung und Gnade nachhelfen muß. Die Unmöglichkeit der Sünde ergibt sich auch als Folgerung aus dem Dogma von der Ewigkeit der Himmelsseligkeit, wie auch aus dem Begriffe dieser Seligkeit. Wäre die Sünde möglich, so könnte die Seligkeit nicht schlechthin ewig genannt werden, da sie beim Eintritt einer Sünde endigen müßte. Andererseits müßte der Selige den Verlust der Seligkeit durch Sünde andauernd fürchten. Nun steht aber die Anwesenheit von Furcht mit dem Begriffe der vollkommenen Seligkeit in Widerspruch. — Den vollständigen Ausschluß der Sünde von der Seligkeit betont auch die h. Schrift[2]); dasselbe thun die Väter, speciell der h. Augustin der gegentheiligen Lehre des Origenes gegenüber[3]).

Die libertas contrarietatis hört also im Himmel auf, und damit streift die Freiheit einen Mangel ab, der ihr auf Erden anhaftete: die Freiheit zum Bösen. Die libertas exercitii bleibt bestehen, d. h. der Selige ist frei, von der Gottesliebe getrieben, auf dem weiten Gebiete des Guten zu wählen, wo und wie er seine heiligen Gesinnungen bethätigen will. Die Freiheit ist zur Freiheit der Kinder Gottes geworden. Wie Gott, so kann auch das Kind Gottes nur noch das Gute wollen und thun.

4. Allgemeine Proprietät der Himmelsseligkeit überhaupt ist laut dem Dogma ihre ewige Dauer. Zur positiven Be-

1) S. l. 2. q. 3. a. 2.

2) Hereditas incorruptibilis et incontaminata et immarcescibilis. I Petr. 1, 4. — Et absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum et mors ultra non erit neque luctus neque clamor neque dolor erit ultra, quia prima abierunt. — Non intrabit in eam (civitatem sanctam) aliquod coinquinatum aut abominationem faciens et mendacium —; et omne maledictum non erit amplius. Offb. 21, 4 u. 27; 22, 3.

3) Vgl. De civ. l. 12. c. 20; l. 21. c. 17.

weisführung genügt der einfache Hinweis auf die klare Lehre der h. Schrift[1]) und auf das Credo in vitam aeternam der kirchlichen Symbola[2]). Für das theologische Denken ergibt sich die Ewigkeit des Himmels zunächst aus dem Begriffe des letzten Zieles, welches Gott in allen seinen Werken verfolgt. Das letzte Ziel aber besteht darin, daß die Entwickelung aufhört und die Dinge ihre letzte Vollendung erreichen. Und weil nun der vernünftige Geist seiner Natur nach unsterblich ist, so muß seine letzte Vollendung von ewiger Dauer sein. — Auch der Begriff der vollkommenen Glückseligkeit fordert diese Ewigkeit. Der Mensch begehrt nämlich kraft seiner innersten Natur vollkommene Glückseligkeit. Nun ist aber die Seligkeit keine vollkommene, wenn ihr die unbedingte Gewähr des ewigen Bestandes fehlt.

§. 33.

Die accidentellen Beigaben der Seligkeit.

Wie Christus schon während seines irdischen Lebens mehrere Erkenntnißweisen in sich vereinigte, durch welche sein Erkennen von der höchsten bis zur niedrigsten Seite allseitig vollendet war[3]), so verhält es sich in ähnlicher Weise mit den Seligen. In der Anschauung Gottes und in der Betrachtung alles dessen, was im Spiegel des göttlichen Wesens für den einzelnen erkennbar ist, besteht die eigentliche Substanz, der unveränderliche Kern der Himmelsseligkeit. — Die geschöpflichen Dinge, welche der Selige in Gott erkennt, werden aber von ihm auch noch in anderer Weise erkannt, nämlich durch Thätigkeiten, die niedriger sind, als die visio. In diesen Thätigkeiten beschäftigt sich der Selige, zum Theil mit Hülfe übernatürlichen Lichtes, mit den geschöpflichen Dingen in einer Weise, die der Eigenart creatürlichen Erkennens, wie es sich beim Menschen oder auch beim Engel findet, conform ist, während die visio als eine Theilnahme an specifisch göttlicher Thätigkeit sich darstellt. Und so ergeben sich für die substantielle Seligkeit des Seligen gewisse accidentelle Beigaben, und empfangen zugleich alle Vermögen und Thätigkeiten, und schließlich, bei der Auferstehung, der ganze Mensch die letzte natürliche und übernatürliche Vollendung.

---

1) Vita aeterna. Matth. 19, 16; Joh. 10, 28. Salus aeterna. Hebr. 5, 9. Hereditas immarcescibilis, immarcescibilis gloriae corona, aeterna gloria. I Petr. 1, 4; 5, 4 u. 10.

2) Vgl. oben S. 256 Papst Benedict's XII. Erklärung.

3) Vgl. Grundz. II. S. 162 ff.

Die Seligkeit wächst auf solche Weise nicht intensiv, sondern extensiv, sofern die niedere Seite und die niedern Kräfte in ihrer Weise die Seligkeit mitgenießen, von der die höhere Seite gesättigt ist. Gott, den der Selige in der visio unmittelbar schaut, erkennt er außerhalb derselben mittelbar in den Geschöpfen, um ihn auch in den Geschöpfen zu lieben und sich seiner zu freuen.

Um eine kurze Uebersicht der accidentellen Beigaben der Seligkeit zu geben, wollen wir im Anschluß an die Theologen die verschiedenen geschöpflichen Dinge, die für den seligen Geist Gegenstand beglückender Erkenntniß sind, je nach ihrer näheren oder entfernteren Beziehung zum Geiste, der Reihe nach vorführen.

1. Die Seele schaut sich selbst in ihrer natürlichen Schönheit, welche die Schönheit der gesammten Körperwelt übertrifft. Dieses Schauen vollzieht sich per substantiam und ist comprehensiv.

2. Die übrigen Geister ihrer himmlischen Gesellschaft erkennt die Seele durch Erkenntnißbilder, die ihrem natürlichen Erkennen proportionirt sind. Ob es an sich möglich ist, daß die Seele diese Erkenntnißbilder durch eine physische Einwirkung von den übrigen Geistern selbst empfängt, wird von einigen Theologen (Scotus, Alex. v. Hales) bejaht, von vielen verneint. Die Mehrheit nimmt an, daß Gott dieselben der Seele gleich nach ihrem Hinscheiden einflößt. — Auch diese Erkenntniß ist eine intuitive und, soweit sie nicht die Engel, sondern andere Menschengeister zum Gegenstande hat, auch eine comprehensive. Damit ein rein geistiges Erkennen, welches durch Infusion bereits im Besitze der erforderlichen Erkenntnißbilder ist, ein intuitives sei, genügt die objective Gegenwart des Gegenstandes im Bereiche der Schöpfung; räumliche Distanzen sind hier belanglos.

Durch eingegossene Erkenntnißbilder erkennt auch der eine Geist die Gedanken des andern, soweit letzterer sie ersterm durch freien Willensentschluß zur Anschauung darbietet. Und so erklärt sich der Gedankenaustausch, die Sprache der Geister untereinander.

3. Die Seele erkennt, wiederum durch eingegossene Species, die gesammte Schöpfung, freilich nicht in dem Grade und Maße, wie es dem Engel gegeben ist. Während der Engel alles Einzelne intuitiv und comprehensiv erkennt, erkennt die Seele die Schöpfung im allgemeinen, und ihre wichtigern Bestandtheile (Gattungen und Arten), nicht aber die sämmtlichen Individuen und alle Einzelheiten. Nur soweit erkennt sie, durch Mittheilung der

Engel oder durch eingeflößte Erkenntnißbilder, bestimmte Einzelheiten, als dieselben gerade für sie ein specielles Interesse haben.

Auch die Hölle und die Strafen der Verdammten werden von den Seligen erkannt[1]); doch trübt dieser Anblick ihre Seligkeit nicht im mindesten. Denn sie wollen nur, was Gott will, und sie erkennen, daß den Verdammten nur geworden ist, was ihnen vollauf gebührt. Der Anblick der Hölle gereicht ihnen vielmehr zur Seligkeit, nicht zwar der Anblick der Hölle als solcher, wohl aber sofern sie Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit offenbart und zur Sühne des Unrechtes dient, welches der göttlichen Majestät seitens der Gottlosigkeit widerfuhr[2]).

4. In ähnlicher Weise erkennt die Seele auch die Dinge übernatürlicher Ordnung, soweit sie endlicher Natur sind. Sie erkennt dieselben aber entweder mit Hülfe des lumen gloriae, indem dieses Licht neben seinem höhern Zwecke auch diesem niedern dient; oder Gott flößt ihr ein anderes übernatürliches Licht ein, welches zwischen dem lumen fidei et gloriae in der Mitte liegt. Mit Hülfe dieses Lichtes schaut dann die Seele ihren eigenen übernatürlichen Gnadenstand per substantiam; alle andern übernatürlichen Objecte endlicher Art aber (Gnade und Glorie der übrigen Geister, Mysterium der Incarnation, Eucharistie u. s. w.) erkennt oder schaut sie per species infusas.

5. Die essentielle Seligkeit, welche in der Vereinigung mit Gott gegeben ist, wird sinnbildlich eine Krone (aurea vel corona) genannt. Denn in der unmittelbaren seligen Vereinigung mit Gott gipfeln aller Lohn, alle Ehre und aller Schmuck, die denjenigen zu Theil werden, welche den geistigen Kampf auf Erden durchkämpften und mit Christus königlich herrschen. Die Himmelskrone in diesem Sinne ist das Gemeingut aller Seligen. — Aber wenn auch alle Seligen Sieger sind, so haben doch manche aus ihnen im Kampfe Werke vollbracht, die den Character eines außerordentlichen Heroismus an sich tragen. Die Erinnerung an jene heroischen Werke aber bereitet jenen Seligen naturgemäß eine zwar accidentelle, aber ganz specielle Freude. Und diese specielle Freude nennt man ganz passend Aureole (aureola) im Unterschiede von der Aurea, als der essentiellen Seligkeit. —

---

1) Datur eis (beatis), bemerkt der h. Thomas, ut poenas impiorum perfecte videant. Suppl. q. 94. a. 1.

2) Laetabitur iustus, cum viderit vindictam. Ps. 57, 11. Vgl. Offb. 19, 1 ff.

Diese Aureola kommt zunächst den Jungfrauen zu, die über die innern Anfechtungen des Fleisches; dann den Martyrern, welche über alle äußeren Anfechtungen heroischen Sieg errungen haben; endlich den Lehrern der Kirche, welche durch Wort und Schrift glorreich und siegreich gegen Satan kämpften. — Abgesehen von der Natur der Sache scheinen auch einzelne Andeutungen der h. Schrift diese Lehre der Theologen zu bestätigen[1]).

Im Anschluß an Matth. 13, 8[2]) unterscheiden die Theologen außer den Aureolen auch noch die sog. fructus. Wirkung des Wortes Gottes, bemerkt der h. Thomas[3]), ist die Vergeistigung des Menschen, die Herrschaft über das Fleisch. Dieselbe eignet weniger vollkommen den Eheleuten, welche standesmäßige Keuschheit üben; vollkommener den enthaltsamen Wittwen; am vollkommensten den vollkommenen Jungfrauen. Diese Vergeistigung nun, welche auf Erden errungen wurde und die Voraussetzung heroischer Werke ist, gereicht den Seligen ebenfalls zu einer speciellen, accidentellen Freude, zunächst den den Eheleuten (fructus trigesimus), mehr noch den Wittwen (fr. sexagesimus), am meisten den Jungfrauen (fr. centesimus). — Andere Theologen verallgemeinern diese Lehre des h. Thomas und finden in den verschiedenen fructus einen Hinweis auf die Gradunterschiede in der Seligkeit überhaupt.

6. Das bisher besprochene Erkennen ist ein rein intellectuelles. Dazu gesellt sich nach der Auferstehung der Leiber als Quelle weiterer accidenteller Freude die sinnliche Wahrnehmung. Die Objecte derselben sind die sinnfällige Schönheit der verklärten Leiber, insbesondere des verklärten Leibes Christi, sodann die sinnfällige Pracht der himmlischen Wohnung und der gesammten verklärten Schöpfung.

Unter der himmlischen Wohnung haben wir uns ohne Zweifel eine bestimmte und begrenzte Räumlichkeit zu denken[4]). Denn ob-

1) Von den seligen Jungfrauen heißt es: Et cantabant quasi canticum novum ante sedem, — et nemo poterat dicere canticum. — Hi sunt, qui cum mulieribus non sunt coinquinati; virgines enim sunt. Offb. 14, 3. Von den Martyrern: Beati estis, cum persecuti vos fuerint — propter me. Gaudete et exsultate, quoniam merces vestra copiosa est in coelis. Matth. 5, 11. Von den Doctoren: Qui ad iustitiam erudiunt multos, quasi stellae (fulgebunt) in perpetuas aeternitates. Dan. 12, 3.

2) Alia autem ceciderunt in terram bonam et dabant fructum, aliud centesimum, aliud sexagesimum, aliud trigesimum.

3) Der Heilige handelt über die aureolae und fructus im Suppl. q. 96.

4) Das Wort Himmel vom alten himil oder himin (himan wohl =

gleich die selige Anschauung nicht nothwendig an einen bestimmten Ort gebunden ist, so bilden doch die Seligen eine innige Gemeinschaft, die sich um Christus und Maria schaart. Der Heiland spricht vom Hause seines Vaters[1]; der h. Johannes und die Kirche nennen den Himmel eine urbs coelestis. Daß die himmlische Wohnung mit sinnfälliger Schönheit geschmückt ist, gibt der h. Johannes in seiner prophetischen Schilderung zu verstehen; die Auferstehung des Fleisches dürfte diese Annahme geradezu selbstverständlich machen. Aber auch hier gilt das Wort des Apostels: Oculus non vidit. — Fragt man, wo der Himmel sei, so weisen alle Indicien noch oben hin, zur Sternenwelt. Die Scholastiker dachten an die den Sternenhimmel zunächst umgebende Sphäre, an das sog. Empyreum; vielleicht haben wir ebensoviel Grund, an den Mittelpunct der gesammten Schöpfung zu denken, an jenes geheimnißvolle Centrum, um welches unser ganzes Sonnensystem sich bewegen soll[2].

Zweite Abtheilung.

Die Hölle.

---

§. 34.

Dasein der Hölle und ihre Strafen.

Die Hölle (vom altdeutschen Hel, der Göttin der Unterwelt; biblisch Scheol, ᾅδης, γέεννα, infernus) bezeichnet den Ort, an welchem die gefallenen Engel und jene Menschen, die in der Ungnade starben, ewige Strafen erleiden. Wir besprechen zunächst das Dasein, sodann die Strafen der Hölle, sowie die Beigaben und Eigenschaften des höllischen Strafzustandes; endlich werfen wir einen Blick auf den Zustand der unmündigen Kinder, die in der Erbsünde starben.

1. Das Dasein der Hölle, d. h. überhaupt einer jenseitigen Strafe für alle diejenigen, die in schwerer Sünde und

---

bedecken, verhüllen) bezeichnet zunächst den Wolkenhimmel. Vgl. Oswald, Esch. 4. Aufl. S. 39.

1) Joh. 14, 2.

2) Vgl. zum Ganzen Bautz, Der Himmel. Mainz 1881; speciell zur Schriftlehre das bereits genannte Werk von Atzberger, Die christl. Eschatologie.

ohne Gnade von hinnen scheiden, ist ein katholisches Dogma, welches, wenn wir einstweilen von der Ewigkeit der Strafe absehen, nur von den Atheisten, Pantheisten und Materialisten bestritten wird.

a) Laut Definition der Kirche stürzt sowohl die actuelle Todsünde, als auch die bloße Erbsünde den Sünder sofort nach dem Tode in die Hölle[1]).

b) Gemäß Lehre der alttestamentlichen Schrift erwarten Finsterniß, Trauer, Schmach und Schmerzen, ein nie sterbender Wurm, ein unauslöschliches Feuer den Sünder im Jenseits[2]). Die neutestamentliche Schrift weist wieder und wieder auf die Hölle, das höllische Feuer, das ewige Feuer, den Feuerofen hin, wo Heulen ist und Zähneknirschen[3]).

c) Die Väter, von den ältesten an, treten einstimmig für die Realität der Hölle ein und begründen ihr Dasein durch den Hinweis auf die h. Schrift, sowie durch speculative Gründe[4]).

d) Die vernünftige Speculation weist nämlich auf die Heiligkeit Gottes hin, kraft welcher Gott die Sünde nothwendig haßt; auf die Gerechtigkeit, kraft welcher er berechtigt ist, für die ihm zugefügte Unehre entsprechende Sühne zu fordern; endlich auf die Weisheit, welche zur Aufrechthaltung der sittlichen Weltordnung der Strafe als eines Mittels bedarf. Weil nun die Sünde im Diesseits die entsprechende Strafe durchweg nicht findet, so erwartet die Vernunft sie vom Jenseits. — Die theologische Speculation sodann weist darauf hin, daß, da das Ziel des Menschen übernatürlich, der in der Ungnade sterbende Mensch zur Erreichung desselben unfähig und zwar dauernd unfähig ist, da mit dem Tode der status viae endigt. — Das Zeugniß der gesammten Menschheit bestätigt unsere Lehre, da alle heidnischen Völker der Vergangenheit und Gegenwart, der alten wie der neuen Welt für das Dasein eines jenseitigen Strafortes eintreten[5]).

---

1) Vgl. das Lugdunum II. und das Florentinum bei Denz. n. 387 u. 588. Dort heißt es: Illorum autem animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas.

2) Vgl Job 10, 21; Judith 16, 21; Weish. 4, 19; Is. 33, 14; 66, 24.

3) Vgl. Matth. 5, 22; 7, 13; 10, 28; 13, 42; 25, 41. Näheres bei Atzberger a. a. O.

4) Vgl. Ignatius, In Eph. c. 16; Tertullian, Adv. Marc. l. 1. c. 26; Justinus, Apol. 2. c. 9; Athenagoras, De res. mort. c. 19; Chrysostomus, Hom. 4. de fat. et prov.

5) Vgl. Knabenbauer, Das Zeugniß des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele. Freib. 1878 und Lüken, Traditionen. S. 410 ff.

2. Aus der Natur der Sache, wie aus der ausdrücklichen Erklärung der vorhin erwähnten Synoden, die in verschiedenen Schriftstellen ihre Stütze findet [1]), ergibt sich zugleich ganz klar, welches der eigentliche Gegenstand der Höllenstrafe ist. Es sind die eigenen Sünden, sei es die Todsünde, oder sei es auch die Erbsünde allein. Für die Sünden anderer wird der Verdammte nur insoweit gestraft, als er mitschuldig an denselben ist. Ob auch die läßliche Sünde Gegenstand der Strafe und zwar ewiger Strafe sei, ist controvers. Die namhaftesten Theologen (Thomas, Suarez u. a.) behaupten es aus dem einfachen Grunde, weil, da es in der Hölle keine Verzeihung gibt, sich die läßliche Sünde und deßwegen auch die Strafe für dieselbe ewig fortsetzen müsse. Restirende zeitliche Strafen bereits vergebener Sünden hingegen dürften auch in der Hölle nur eine zeitliche Dauer haben.

3. Die Frage nach dem Orte der Hölle ist von untergeordneter Bedeutung. Das hebräische Wort Scheol, d. h. Unterwelt, bezeichnet einen locus subterraneus [2]). Auf eine unterirdische Stätte weisen zahlreiche Stellen des alten und des neuen Bundes hin [3]). Für diese Lehre tritt auch die sententia communis patrum et theologorum ein [4]), und sie dürfte als sententia certa anzusehen sein [5]).

4. Ausgesprochenes Dogma ist die Lehre, daß die Höllenstrafe wenigstens für die verdammten Menschen sofort nach dem Tode beginnt. Einzelne chiliastisch gesinnte Schriftsteller freilich (Lactantius, Justin, Tertullian) lassen Urtheil und Vollzug der Strafe erst am jüngsten Tage eintreten und ihnen folgten manche Orientalen, Nestorianer, Armenier, Jacobiten, Kopten, schismatische Griechen. Auch Calvin nahm einen Zwischenzustand an, während manche Anabaptisten und spätere protestantische Theo-

---

1) Vgl. Joh. 3, 5; 15, 6; I Joh. 3, 14; I Cor. 6, 9 f.

2) Daneben gibt es noch eine andere Ableitung von einem ähnlichen hebräischen Verbalstamme in der Bedeutung: fordern, einfordern. Der alttestamentliche Scheol fordert eben alles Oberirdische ein.

3) Vgl. IV Mos. 16, 31 ff.; I Kön. 28, 11 ff.; Ecclus 24, 45; 46, 23; Matth. 12, 40; Eph. 4, 9; Phil. 2, 10; Offb. 5, 3; 12, 9.

4) Vgl. Suarez, De angel. l. 8. c. 16. n. 17 ff.; Bellarmin, De purg. l. 2. c. 6.

5) Vgl. Lessius, De perf. l. 13. c. 24 und Bannez, In 1. q. 64. a. 4. Dub. 1. concl. 2.

logen, z. B. der Engländer Burnet, wohl gar eine Art Seelenschlaf (Psychopannychie) bis zur Auferstehung behaupten, eine Anschauung, zu welcher Luther ebenfalls hinneigt [1]).

Die h. Schrift gibt nicht den mindesten Anlaß zu dieser seltsamen Annahme, sondern läßt den reichen Prasser gleich nach dem Tode in der Hölle begraben werden [2]), in Folge dessen der h. Gregor die sofortige Bestrafung nach dem Tode als einen Gegenstand pflichtmäßigen Glaubens (ita credi necesse est) hinstellt [3]). Die beiden genannten Concilien definiren endlich, daß die in der Todsünde oder in der bloßen Erbsünde Sterbenden alsbald zur Hölle hinabsteigen (mox in infernum descendere), auf welche Lehre die Griechen später von verschiedenen Päpsten (Gregor XIII., Urban VIII., Benedict XIV.) wiederholt verpflichtet wurden [4]).

Ein etwas anderes Bewandtniß hat es mit der Ansicht mancher Väter, daß wenigstens die Teufel nicht sofort verdammt seien, oder doch um ihre Verdammung nicht sofort gewußt hätten, daß sie auch jetzt noch gar nicht in der Hölle seien, und daß die poena sensus für sie erst mit dem jüngsten Tage ihren Anfang nehme. Freilich hat auch diese Sentenz keinen stichhaltigen Grund für sich, vielmehr die sententia communior oder communis gegen sich [5]); indessen kann man die entgegengesetzte Lehre noch kein förmliches Dogma nennen, da die angezogenen Definitionen der erwähnten Synoden zunächst nur die verdammten Menschenseelen im Auge haben.

5. Man unterscheidet die Strafe des Verlustes (poena privativa seu damni) und die Strafe der Pein (poena positiva seu sensus). Die erstere entzieht direct ein Gut, die zweite verhängt direct ein Uebel, welches dann freilich die Verdrängung und Aufhebung des entgegengesetzten Gutes zur Folge hat. Die letztere Strafe heißt positiv, weil sie durch specielles göttliches Gesetz geordnet ist, während die erstere aus der schweren Sünde selbst als einfache und naturgemäße Folge sich entwickelt. Die positive wird auch poena sensus genannt, einmal, weil sie besonders geeignet ist, auch sinnlichen Schmerz zu erzeugen, dann, weil Gott zum Vollzuge derselben sich vorwiegend sinnfälliger Medien bedient. Beide Strafen entsprechen der eigenthümlichen Natur der Sünde, sofern dieselbe einerseits als Abwendung

1) Vgl. Bautz, Hölle. S. 35 und Atzberger a. a. O. S. 212.
2) Luc. 16, 22. — 3) Dial. l. 4. c. 28.
4) Vgl. Denz. n. 870 u. 875. — 5) Suarez a. a. O. c. 2.

von Gott, andererseits als unordentliche Hinwendung zu den Geschöpfen, als Mißbrauch derselben sich darstellt. Wer nämlich frevelhaft sich von Gott abwendet, hat verdient, Gott zu verlieren; und wer das Geschöpf mißbraucht, hat zu gewärtigen, daß Gott die Creatur zur Rache aufruft. In der ganzen Summe der Höllenstrafen bildet dann einiges die eigentliche Wesenheit oder Substanz, dasjenige nämlich, was als bleibender, unveränderlicher Kern in diesen Strafen enthalten ist, also einerseits der Verlust Gottes, andererseits die Pein, soweit die Verdammten schon jetzt, als Geister, empfänglich für dieselbe sind. Alles andere, was als Folge sich aus der Substanz der Unglückseligkeit ergibt, oder was dazu dient, die Strafe nach irgend einer außerwesentlichen Richtung hin zu vervollständigen, auch dasjenige, was als allgemeine Bestimmung Verlauf und Dauer derselben genauer regelt, heißt Proprietät oder Accidenz. — Wir handeln in diesem §. über die Substanz, im folgenden über die nähern Bestimmungen und Beigaben der Höllenstrafe.

6. Die Substanz der Strafe des Verlustes besteht gemäß der Natur der Sache und nach ausdrücklicher Lehre der h. Schrift[1]) im Verluste Gottes und seiner seligen Anschauung, also im Verluste dessen, was das eigentlichste und innerste Lebensglück des vernünftigen Geschöpfes ausmacht. Die Theologen finden mit Recht gerade in dieser Strafe den allereigentlichsten Kern der ganzen Höllenstrafe, so qualvoll, daß die gänzliche Vernichtung im Vergleich mit dem Dasein den Verdammten als das kleinere Uebel erscheint.

Die Substanz der positiven Strafe besteht in jener Feuerqual, welche jetzt schon, vor der Auferstehung, die verdammten Geister peinigt. Auf Grund der Schriftlehre steht erstens fest, daß es in der Hölle ein Feuer gibt[2]). Es steht zweitens fest, daß unter dem Höllenfeuer nicht metaphorisch geistiger Schmerz und innere Gewissensqual, wie Origenes, Catharinus, Calvin und viele rationalistische Theologen behaupten, sondern ein eigentliches, materielles, von unserm empirischen nicht wesentlich verschiedenes Feuer zu verstehen ist.

---

1) Matth. 25, 12. 30. 41; Luc. 13, 25 ff.; I Cor. 6, 9; Offb. 22, 15.

2) Vgl. Js. 33, 14; 50, 9 ff.; 65, 5; 66, 24; Jer. 17, 4; Dan. 7, 11; Matth. 3, 10; 13, 30–50; 18, 8 f.; Marc. 9, 42 ff.; II Thess. 1, 8; Hebr. 10, 27; Offb. 18, 8; 19, 20; 20, 9 ff.

a) Die Kirche, abgesehen von ihren Aeußerungen in den liturgischen Gebeten, definirt im Athanasianum ganz einfach: Ibunt in ignem aeternum. Die h. Pönitentiarie gab am 30. April 1890 auf die Frage, ob man Pönitenten, welche behaupten, das Höllenfeuer sei nur ein metaphorisches, absolviren könne, die Antwort: Huiusmodi poenitentes diligenter instruendos esse et pertinaces non esse absolvendos.

b) Die h. Schrift spricht constant von Feuer und für eine metaphorische Deutung ist kein triftiger Grund gegeben. Auf ein eigentliches Feuer weisen auch die Namen der Hölle hin: Thophet, gehenna [1]), clibanus, caminus, fornax, ferner die Art und Weise, wie die h. Schrift dieses Feuer schildert: es wird angefacht, glüht, brennt, verzehrt; Holz, Schwefel u. dgl. bilden seine Nahrung [2]). Auf ein eigentliches Feuer weist namentlich auch das Urtheil Matth. 25, 41 hin; denn ein Richter vermeidet thunlichst alle bildlichen und wählt klare und schlichte Redeweisen. Das „Hinweg in das ewige Feuer!" macht die angedeutete metaphorische Deutung geradezu unmöglich, da zur Uebernahme von Gewissensqual eine locale Bewegung zwecklos ist. Und welchen Sinn hätte das Wort des Richters: „Gehet in die Gewissensqual, die dem Teufel bereitet ist"? Wenn endlich der „nimmer sterbende Wurm" neben dem „unauslöschlichen Feuer [3])" nothwendig im bildlichen Sinne (von der Gewissensqual) verstanden werden muß, dann muß zur Vermeidung einer müßigen Tautologie das Feuer erst recht im eigentlichen Sinne verstanden werden.

c) Die Väter schildern das höllische Feuer nach Weise der h. Schrift, vergleichen dasselbe mit dem Feuer Sodoms, dem babylonischen Feuerofen, bringen es in Vergleich oder gar Zusammenhang mit dem der feuerspeienden Berge, nennen dasselbe vielfach ausdrücklich ein ignis corporalis und bekämpfen die entgegengesetzte origenistische Lehre [4]). Kurz, unsere Lehre hat den

1) Beide Ausdrücke bezeichnen ursprünglich die Brandstätte im Thale Hinnom, wo die Israeliten zu Ehren Molochs ihre Kinder verbrannten.

2) Js. a. a. O.; Luc. 16, 24; II Theff. 1, 8; Hebr. 10, 27; 12, 29; Offb. 18, 8; 19, 20.

3) Marc. 9, 42 ff.

4) Vgl. Suarez, De angel. l. 8. c. 12; Petavius, De angel. l. 3 c. 5; Patuzzi, De fut. impiorum statu. Verona 1748; Venedig 1764. Mainzer Kath. 1878. II. Heft 3 ff.

communis sensus ecclesiae et catholicorum[1]) für sich; sie ist laut den angesehensten Theologen mindestens sententia certa, die entgegengesetzte aber erronea, temeraria[2]). Dabei besteht, daß das höllische Feuer doch nicht gerade in jeder Beziehung dem irdischen gleich ist, sondern daß es gewisse Eigenschaften hat, welche dem irdischen abgehen, insbesondere, daß es ewig brennt, nur spärliches Licht verbreitet und nicht so sehr durch irdischen Brennstoff, als durch specielle Einrichtung Gottes unterhalten wird.

7. Schwierig ist die Frage, wie das Feuer als materielles Agens auf den immateriellen Geist nicht etwa einen bloß eingebildeten, sondern einen realen, qualvollen Einfluß ausüben könne. Der h. Thomas — und sehr viele große Scholastiker treten ihm bei — bestimmt diesen Einfluß constant dahin, daß er sagt: Ignis agit in animam non per modum influentis, sed per modum detinentis, d. h. das Feuer vermag nicht jenen physisch verändernden Einfluß auf den reinen Geist auszuüben, den es auf körperliche Dinge ausübt, und ebensowenig ist die Seele ohne Körper, noch weniger der reine Geist einer sinnlichen Schmerzempfindung fähig; wohl aber wirkt das Feuer dadurch auf die Geister ein, daß es als instrumentum divinae virtutis den über die engen Schranken des Raumes so hoch erhabenen Geist an einem bestimmten und beschränkten Orte gewaltsam gebunden und gefesselt hält. Diese Fesselung und Vergewaltigung des Geistes und seiner Willensthätigkeit ist ohne Frage ebenso qualvoll für den Geist, als sie widernatürlich für ihn ist. Manche Theologen nehmen auch eine entsprechende Fesselung und Bindung der Erkenntniß an. Das Höllenfeuer, sagen sie, als Werkzeug Gottes, erfüllt fortwährend den Geist mit quälenden Gedanken, denen er nicht entrinnen kann. Es bringt ihm fortwährend zum Bewußtsein, daß er ein Gefangener, ein ewig Verstoßener ist, der alles verlor, auch selbst die Hoffnung, und zwar durch eigene Schuld und Thorheit[3]). Für diese Fesselung der Geister sprechen verschiedene Schrifttexte[4]), während jene Aussprüche, welche die mehr naturgemäßen Wirkungen des Feuers (Glühen, Brennen) hervorheben, mit Ueber-

1) Suarez a. a. O. n. 9.
2) Vgl. Bautz, Die Hölle. S. 109 ff.
3) Vgl. 4. c. gent. c. 90; Suppl. q. 70. a. 3.
4) Is. 24, 22; II Petr. 2, 4; Jud. 6; Offb. 20, 1 ff.

gehung der verhältnißmäßig kurzen Zwischenzeit auf die endlosen Zeiten nach der Auferstehung der Leiber hinweisen. Die h. Schrift verfolgt hierbei ohne Zweifel einen pädagogischen Zweck, da der Hinweis gerade auf sinnlichen Schmerz bei dem sinnlichen Menschen einen tiefern und nachhaltigern Eindruck zu machen geeignet ist.

Mit dieser Auffassung der Feuerstrafe steht nicht in Widerspruch, daß die Teufel sich vielfach hier auf Erden aufhalten. Denn dieselben bleiben auch außerhalb der Hölle Gefangene des Feuers, sofern Ort und Dauer ihres irdischen Aufenthaltes nicht in ihrem, sondern im Belieben Gottes stehen, der unmittelbar durch seine Macht oder durch das infernale Feuer als sein Instrument die Teufel auch in weiter Ferne bindet, wie Christus durch seine Leiblichkeit als Organ der Gottesmacht auch in weiter Ferne seine Wunder wirkte. Die Teufel außerhalb der Hölle, bemerken die Theologen, gleichen Strafgefangenen, welche unter strenger Aufsicht sich zeitweilig außerhalb ihrer Zelle bewegen; sie gleichen wilden Thieren, welche, von ihren Bändigern gefesselt, durch die Orte ziehen. — Ein Aehnliches gilt auch von den verdammten Menschenseelen, wenn sie nach Lehre des h. Thomas, Bellarmin's u. a. unter göttlicher Zulassung bisweilen die Hölle verlassen, um in irgend einer leiblichen Hülle oder ohne eine solche sich den Lebendigen zu ihrer Belehrung und Erschütterung bemerklich zu machen.

Einzelne Theologen bemühen sich, die vorgetragene Auffassung zu erweitern. Suarez z. B. nimmt an, das Höllenfeuer erzeuge in den Geistern eine der heiligmachenden Gnade entgegengesetzte, unsäglich entstellende und verzerrende Qualität[1]). Dagegen bemerken aber z. B. Lessius[2]) und Vasquez[3]), daß die behauptete Qualität gar nicht denkbar sei. Lessius seinerseits und Petavius (a. a. O.) erachten, daß das Feuer unter göttlichem Concurs auch im reinen Geiste und in der anima separata eine Empfindung von Gluth und Brand erzeuge, ähnlich unserm sinnlichen Schmerzgefühle. Dagegen erklärt dann wieder Suarez, ein derartiges Schmerzgefühl sei sowohl im reinen Geiste, als auch in der körperlosen Seele total unmöglich, da nicht die Seele allein, sondern nur das Compositum Subject einer solchen Empfindung sein könne.

8. Wie es der göttlichen Gerechtigkeit entsprechend im Lohne zahlreiche Gradunterschiede gibt, so hat auch die Strafe nach Maßgabe der Schuld verschiedene Grade[4]). Dieser Grad-

1) A. a. O. c. 14. n. 46. — 2) De perf. l. 13. c. 30.

3) In S. 1. Disp. 243. c. 5.

4) Vgl. Weish. 6, 6 f.; Matth. 10, 15; 11, 22 ff.; Luc. 12, 47 f. Röm. 2, 6; Offb. 18, 7.

unterschied wird in der Strafe des Verlustes durch die größere oder geringere Intensität der Gottesferne, der Gottentfremdung, des feindseligen Gegensatzes Gottes zum Verdammten hervorgerufen; auch wohl durch das verschiedene Maß der Erkenntniß, welches den einen mehr, den andern weniger erfassen läßt, was in Gott und mit Gott verloren ging. Bei der Strafe der Sinne aber ist der Unterschied durch das ungleiche Maß der Fesselung und Vergewaltigung gegeben.

§. 35.

Proprietäten und Beigaben der Höllenstrafe.

1. Einzelne Proprietäten und Beigaben betreffen die Geister als solche und sind mit der poena damni, dem Verluste Gottes, als naturgemäße Folgen gegeben. Das übernatürliche Licht der Erkenntniß, die übernatürliche Heiligkeit des Willens, die Gemeinschaft mit den Heiligen und Seligen gingen verloren, und an die Stelle dieser Güter traten entgegengesetzte Uebel.

a) Die Erkenntniß ist insofern total verfinstert, als der übernatürliche Glaube gänzlich ausgelöscht ist und die Objecte desselben nur noch durch ein natürliches Fürwahrhalten widerwillig festgehalten werden. Die natürliche Erkenntnißkraft ist den Verdammten geblieben, und sie bethätigen dieselbe in der Betrachtung dessen, was sie an Wissen aus dem Diesseits mit hinübernahmen und was ihnen im Jenseits durch göttliche Einflößung, theils durch ihre infernale Umgebung kund wird.

Der verdammte Geist erkennt also zunächst Gott selbst, freilich nur aus seinen Wirkungen, aber ohne Frage vollkommner, als im Diesseits, namentlich von Seiten seiner strafenden Gerechtigkeit; er bildet sich zugleich ein Urtheil über die Größe dessen, was er verlor, indem er Gott verlor. Er erkennt sich selbst, seine Häßlichkeit und Schmach, seine Sünden und seine volle Schuld; aus diesen Erkenntnissen entwickelt sich der nagende Wurm des Gewissens. Er erkennt die übrigen verdammten Geister, ihre Häßlichkeit, Schlechtigkeit und ihren Haß. Er erkennt endlich auch wohl die Ereignisse dieser Welt, soweit sie schmerzlich für ihn sind: die Folgen seiner Sünden, die Schande und Verachtung, die er vielleicht zurückließ.

b) Der Wille ist unbußfertig, d. h. da in statu termini keine Gnade mehr gegeben wird, ist dem Verdammten eine

übernatürliche Reue nicht mehr möglich; er ist überdies verstockt im Bösen, d. h. unfähig, in Zukunft irgend etwas Gutes zu thun, er kann nur noch Böses wollen und vollbringen. Daß diese Unfähigkeit mit Rücksicht auf übernatürliche Acte eine physische ist, leuchtet ein.

Der h. Thomas und die meisten Thomisten nehmen eine solche physische Impotenz auch für natürlich gute Acte an, und zwar zunächst bei den gefallenen Engeln. Doch dürfte diese Annahme nicht hinlänglich begründet sein[1]. Ebenso wenig befriedigt die weitere thomistische Ansicht, daß auch die verdammte Menschenseele im ersten Momente nach dem Tode das Böse wähle und dann nach Weise des Engels an diesem Entschlusse ebenfalls nothwendig und unabänderlich für immer festhalte. Besser nehmen wir mit Suarez und wohl den meisten übrigen Theologen an, daß die Unmöglichkeit natürlich guter Acte nur eine moralische sei. Der Mangel aller Gnade, die höllische Qual, die absolute Hoffnungslosigkeit erfüllen die Verdammten mit einer Verzweifelung, mit einem Gotteshasse, daß ihnen ein guter Act zwar physisch möglich, aber so ungeheuer schwierig ist, daß sie niemals einen solchen setzen. Es handelt sich hier freilich um eine moralische Unfähigkeit, die in ihrer Wirkung der physischen so gut wie gleichkommt. Wie also im Himmel die libertas contrarietatis, nicht aber die libertas exercitii aufgehört hat, so verhält es sich ähnlich in der Hölle: der Selige ist nur im Guten, der Verdammte nur im Bösen frei.

c) Dazu kommt die qualvolle Gemeinschaft mit den übrigen Verdammten, die keine Liebe und kein Mitleid, sondern nur noch Haß und Schadenfreude kennen. Ob die Teufel in irgend einer Weise mitwirken, um die übrigen Verdammten, vielleicht sogar physisch, zu peinigen, ist ungewiß. Daß sie dieselben durch die Ausbrüche ihres Hasses, ihrer Schadenfreude, durch Erinnerung an ihre Sünden, durch ihre bloße Gegenwart quälen, kann nicht bezweifelt werden.

2. Andere Beigaben der Höllenstrafe treffen unmittelbar die Leiber und gelten somit nur für die verdammten Menschen, indem nach der Auferstehung auch die Leiber von der Feuerqual ergriffen werden. Auch hier sind zahllose Grade anzunehmen; denn das Feuer als Gottes Instrument peinigt jeden nach Maßgabe seiner Schuld. Im Einzelnen weisen Väter und Theologen auf die speciellen Strafen der fünf Sinne hin. Der Tast- und Gefühlssinn leidet durch das Feuer, das Gehör durch die

1) Vgl. Grundz. II. S. 70.

ununterbrochenen Aeußerungen des Schmerzes und der Verzweifelung, der Geruch durch die widerliche Beschaffenheit der Höllenatmosphäre, der Geschmack durch Hunger und Durst, das Auge durch die schauerliche Umgebung und die höllische Finsterniß, welch letztere übrigens wohl nur als eine relative zu denken ist.

3. Es erübrigen noch zwei Eigenschaften, welche sich als allgemeine Bestimmungen der Strafe selbst darstellen, nämlich die Ewigkeit und die Unveränderlichkeit derselben. Die Ewigkeit der Hölle ist ausgesprochenes kirchliches Dogma.

Dasselbe wurde zuerst von einzelnen Gnostikern bestritten, z. B. von Marcion, der durch Christus alle Sünder aus der Hölle befreit werden läßt. Sodann bestritt, bald mit, bald ohne Einschränkung, Origenes diese Lehre; ihm schloß sich Gregor v. Nyssa an; dasselbe thaten zur Zeit des h. Augustinus einzelne Christen, die sog. misericordes. Luther hielt die Ewigkeit der Hölle fest, verwarf aber das Fegfeuer; umgekehrt lehrten schon einzelne Wiedertäufer des 16. Jahrh. eine endliche Wiederherstellung aller Dinge, und der spätere rationalistische Protestantismus verwarf allgemein die ewige Hölle, um an ihre Stelle ein zeitliches Purgatorium zu setzen. Die Socinianer und andere ältere und neuere Rationalisten nehmen nach dem Vorgang des dem 4. Jahrh. angehörigen Arnobius, der sich den geschaffenen Geist als eine sublime körperliche Substanz dachte, wohl gar eine gänzliche Vernichtung der sündigen Menschenseelen nach dem Tode an[1]).

Vom rein rationellen Standpuncte aus kann ein stricter Beweis für die Ewigkeit der Hölle nicht erbracht werden. Gleichwohl handelt es sich um eine der Vernunft durchaus naheliegende Wahrheit, welche nicht bloß von Plato und Virgil,

---

1) Ueber Marcion vgl. Tertullian, Adv. Marc. l. 1. c. 26; über Gregor von Nyssa vgl. Diekamp a. a. O. S. 253 ff.; über die misericordes Augustinus, De civ. l. 2. c. 18 f. Der eigentliche Gedanke des Origenes scheint dahin zu gehen, daß die sittliche Entwickelung des geschaffenen Geistes niemals zum Abschluß kommt. Die guten Geister können immer wieder fallen, fallen wirklich und werden zur Strafe wieder in Körper eingeschlossen. Die bösen Geister können sich bekehren, bekehren sich wirklich und fallen dann wieder. Mit diesen fortgesetzten Prozessen in der Geisterwelt hangen dann die von Origenes gelehrten fortgesetzten Prozesse in der Körperwelt, die endlose Reihe von Neuschöpfungen zusammen. Die von ihm stellenweise behauptete ewige Dauer des Himmels und der Hölle würde dann die Dauer eines Aeon (Weltzeit), vielleicht auch mehrerer bedeuten. Vgl. Atzberger, Gesch. der Eschatologie. Freib. 1896. S. 409 ff.

sondern selbst von zahlreichen rohen, außerhalb der Offenbarung stehenden Völkerschaften festgehalten wird[1]). Die Vernunft zeigt nämlich, daß Gott für eine schwere, ungesühnte Sünde ewige Strafe verhängen kann, und daß er angemessen, gerecht, heilig, weise handelt, wenn er solche Strafe in Wirklichkeit verhängt.

a) Der schweren Sünde gebührt eine ewige Strafe zunächst mit Rücksicht auf die sittliche Ordnung. Gott in seiner Heiligkeit will nämlich nothwendig die Aufrechthaltung dieser Ordnung; er will folglich auch das dem Zwecke entsprechende Mittel, und als solches empfiehlt sich, angesichts der Schwäche, des Wankelmuthes, des Leichtsinnes der vernünftigen Geschöpfe, gerade die ewige Strafe am meisten.

Die Einwendung, der barmherzige Gott müsse sich im Jenseits doch endlich des Geschöpfes erbarmen und ihm Gelegenheit zur Buße und Versöhnung geben; oder aber, er habe das Geschöpf, dessen Unbußfertigkeit er voraussah, gar nicht schaffen dürfen, bringt den Schöpfer in unwürdige Abhängigkeit vom Geschöpfe und von seinen Launen. Es entspricht vielmehr durchaus der Güte und der Weisheit Gottes, sittliche Wesen zu schaffen, ihnen die Erreichung ihres Zieles, der Glückseligkeit, vollauf möglich zu machen und eine angemessene Grenze festzusetzen, auf welcher die sittliche Entwickelung abschließt, damit von da ab alle in ewigem Beharren dem einen Endzweck dienen: der Ehre Gottes, die einen durch ihre Seligkeit, die anderen durch ihre Unseligkeit.

Die weitere Einwendung, Zweck der Strafe sei ausschließlich die Besserung des Sünders und deßhalb sei eine ewige Strafe zweckwidrig, verkennt die wahre Natur der Sünde. Die Sünde fügt nämlich der Majestät Gottes ein schweres Unrecht zu, das im Interesse der sittlichen Ordnung wieder ausgeglichen werden muß. Und eben dieses intendirt die strafende Gerechtigkeit, welche den Ausgleich dadurch herbeiführt, daß sie, das schuldige Subject strafend, Sühne und Genugthuung schafft. Wie die Tugend ihrer Natur nach des Lohnes, so ist die Sünde ihrer Natur nach der Strafe werth.

b) Aus der Natur der Sünde ergibt sich ein neues Beweismoment für die Ewigkeit der Strafe. Die Todsünde ist nämlich ihrer Natur nach eine schwere Verachtung und Beleidigung des unendlichen Gottes. Und mag sie auch als That des endlichen Geschöpfes in sich selbst ein endlicher Act sein, eine gewisse Unendlichkeit haftet ihr insofern an, als nach der Hoheit des Beleidigten sich die Größe der Beleidigung richtet. Gott kann folg-

---

1) Vgl. Lüken a. a. O.

lich in seiner Gerechtigkeit eine Strafe verhängen, die ebenfalls den Character einer gewissen Unendlichkeit besitzt, und das ist die ewige Strafe. Denn auch sie ist und bleibt nur in gewissem Sinne unendlich, sofern sie intensiv, für die Empfindung des Geschöpfes, nur ein endliches Uebel ist, und sofern sie extensiv, so lange sie sich auch fortsetzt, thatsächlich niemals über eine endliche Dauer hinauskommt [1]).

c) Endlich ist es der Sünder selbst, welcher in seiner Sünde sich für ewigen Verlust Gottes, für ewige Unglückseligkeit entscheidet. Die schwere Sünde trennt ihn ja von Gott, und es steht nicht in seinem Belieben, diese Verbindung wieder anzuknüpfen. Sofern er also auf die Gefahr hin sündigte, Gott ewig zu verlieren, hat er sich selbst die ewige Unglückseligkeit erwählt.

Weitere Einwendungen beruhen auf Mißverständniß oder Einseitigkeit. Freilich ist der Mensch schwach; aber es handelt sich ja um Todsünden, also um Sünden, welche eine hinlängliche Erkenntniß voraussetzen und das Werk eigenster und freiester Entscheidung sind. — Freilich dauert die Todsünde unter Umständen nur wenige Augenblicke; aber zur Bestimmung der Strafe kommt nicht bloß bei der menschlichen Justiz, sondern vor allem auch bei der göttlichen Gerechtigkeit in erster Linie die innere Natur und Schwere der Uebertretung in Betracht. — Freilich übt Gott Rache, wenn er straft; aber einen sittlichen Frevel zu rächen, d. h. nach der Gerechtigkeit zu ahnden, ist nur für den Unberufenen unerlaubt, für den Berufenen aber erlaubt oder selbst pflichtmäßig [2]).

4. Absolute Gewißheit über die Ewigkeit der Strafe gibt uns der Glaube.

a) Die Kirche spricht ihren Glauben aus in ihren liturgischen Gebeten, in denen von einer aeterna damnatio, suppli-

---

1) Nach manchen Theologen ist die schwere Beleidigung Gottes nur ein extrinsece infinitum, d. h. sie ist in sich selbst nur von endlicher Größe, nimmt aber insofern eine gewisse Unendlichkeit an, als sie gegen Gott den Unendlichen gerichtet ist. Nach andern hingegen ist sie ein intrinsece infinitum und zwar actu, nicht bloß secundum potentiam, d. h. sie ist in sich selbst unendlich groß, nicht zwar simpliciter, sondern in quodam genere, in genere offensae. Weil nämlich nach dem Grundsatze: iniuria est in iniuriato die schwere Beleidigung Gottes den unendlichen Gott als Subject nach moralischer Schätzung trifft, afficirt und gleichsam informirt, so ist sie in sich selbst, als Beleidigung, unendlich groß, wie Gott selbst. Vgl. **Bautz**, Die Hölle. S. 56 ff.

2) Vgl. die Abhandlung: „Der moderne Unglaube und die ewigen Strafen" in den Stimmen aus Maria-Laach, 1886. Heft 6 u. 7.

cium aeternum, mors aeterna, perpetua, nox aeterna u. s. w. Rede ist. Ihre Bitte im Offertorium der Seelenmesse aber: Libera animas defunctorum de poenis inferni bezieht sich auf das Fegfeuer, oder sie vergegenwärtigt dramatisch die Todesstunde [1]). Das fünfte allgemeine Concil weiterhin, oder doch die ihm vorausgehende Vorverhandlung, verwarf die origenistische Lehre von der Wiederherstellung der Verdammten als monströs [2]); Innocenz III. aber gibt als Strafe der Todsünde der gehennae perpetuae cruciatus an [3]); das Athanasianum und das Tridentinum sprechen von poena perpetua und aeterna damnatio [4]).

b) Klare Beweisstellen finden sich schon in der alttestamentlichen Schrift [5]). Hinsichtlich der neutestamentlichen Bücher sei bloß auf diejenigen Stellen hingewiesen, bei denen es nach dem Context ganz evident ist, daß die Ausdrücke Olam, αἰών, aeternum schlechterdings nur im eigentlichen Sinne verstanden werden dürfen [6]). So spricht der Herr, und zwar in dreimaliger feierlicher Wiederholung, von einem unauslöschlichen Feuer, wo der Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht erlischt [7]). Als Richter aber, dessen Urtheil eine klare Formulirung erheischt, spricht er von ewigem Feuer [8]). Endlich stellt die h. Schrift den ewigen Lohn und die ewige Strafe wiederholt einander gegenüber [9]). Wie folglich der Lohn im eigentlichen Sinne ewig ist, so wird es auch die Strafe sein — Wenn also z. B.

1) Im erstern Falle wird Gott gebeten, die Seelen vom längern Verbleib im Tartarus, der sie verschlungen, und in der Finsterniß, der sie anheimgefallen, zu befreien. Im letztern Falle befremdet dann allerdings der Ausdruck animae *defunctorum*. Indessen kann derselbe in der Präsensbedeutung, im Sinne von morientium, genommen werden, wie Gihr (Das h. Meßopfer. 2. Aufl. S. 478. Note 1.) mit Bezugnahme auf den h. Irenaeus und Kaulen bemerkt. Vielleicht ist auch eine einfache Vermischung der Ausdrücke anzunehmen; denn diejenigen, deren Sterben die fürbittende Kirche vergegenwärtigt, sind jetzt wirklich Todte.

2) Denz. n. 187. Ueber jene Vorverhandlung vgl. die Note Grundz. II. S. 35.

3) Denz. n. 341. — 4) Sess. 6. c. 14 u. can. 25; — sess. 14. can. 5.

5) Vgl. Js. 33, 14; 34, 10; 66, 24; Jer. 17, 4; 51, 39 u. 57; Klagel. 3, 6; Dan. 12, 2; Weish. 4, 19.

6) Vgl. Passaglia, De aeternitate poenarum. S. 8 ff. Regensb. 1854.

7) Marc. 9, 42 ff. — 8) Matth. 25, 41.

9) Matth. 25, 46; Joh. 3, 36; Röm. 9, 21 ff.

der h. Petrus von einer Wiederherstellung aller Dinge spricht[1]), so betrachtet er den Ausschluß der Verdammten als eine selbstverständliche Einschränkung.

c) Die Lehre der Väter, von den apostolischen an, ist einstimmig, obwohl einzelne, z. B. Gregor von Nyssa[2]), Hieronymus[3]) u. a., von des Origenes Auctorität mehr oder weniger beeinflußt sind[4]). Schon der Verfasser des Briefes an Diognet spricht von einem πῦρ αἰώνιον; Hieronymus und Gregor der Gr. aber bekämpfen eingehend die Origenisten[5]).

Die von einzelnen ältern Historikern (Paulus und Johannes Diaconus) gebrachte, von den spätern Theologen vielfach besprochene Erzählung, daß die Seele des Kaisers Trajan auf die Fürbitte Gregor's des Gr. aus der Hölle befreit worden sei, ist historisch nicht hinlänglich beglaubigt. Wäre sie aber echt, so müßte mit dem h. Thomas u. a. angenommen werden, daß Gott in Voraussicht jener Fürbitte Urtheil und Strafverhängung über Trajan suspendirt und ihm dann zur Zeit die Gnade der Bekehrung verliehen habe.

5. Die Strafe der Teufel empfängt am jüngsten Tage insofern einen accidentellen Zuwachs, als ihnen von da ab die Möglichkeit entzogen ist, auf der Erde umherzuschweifen und den Menschen zu schaden. Für die verdammten Menschen tritt insofern ein accidenteller Zuwachs der Schmerzen ein, als vom Augenblicke der Auferstehung an auch die Leiber in die Strafe hineingezogen werden.

Im übrigen ist die Höllenstrafe ewig unveränderlich, d. h. sie erfährt niemals eine zeitweilige Unterbrechung oder eine vorübergehende Linderung. Die Meinung einiger wenigen Väter und Theologen, z. B. des h. Chrysostomus[6]), des Dichters Prudentius[7]), des Präpositivus und des Gilbert Porretanus[8]), daß die Höllenstrafe in Folge des Gebetes der Lebendigen mitunter vorübergehend unterbrochen oder gelindert werde, hat zwar kein

---

1) Apg. 3, 21. — 2) Or. cat. 26. — 3) In Is. 14, 20.

4) Vgl. Petavius, De angel. l. 3. c. 8; — Schwane, II. S. 603 ff.

5) Vgl. Petavius a. a. O., wo gegen 25 Väterzeugnisse aufgeführt werden. Vgl. auch Sachs, Die ewige Dauer der Höllenstrafen. Pdb. 1900. Derselbe zeigt dem modernen Protestantismus, auch einigen katholischen Theologen (Hirscher, Schell) gegenüber, daß die Ewigkeit der Hölle eine zweifellose Offenbarungslehre ist.

6) Hom. 3. in ep. ad Philipp. — 7) Lieder für alle Tage, Hymnus V.

8) Vgl. Thomas, Suppl. q. 71. a. 5.

eigentliches kirchliches Dogma, wohl aber die Gesammtheit der übrigen Väter und Theologen und den Wortlaut der h. Schrift[1]) entschieden gegen sich.

§. 36.

Jenseitiger Zustand der ungetauften Kinder.

1. Laut den Pelagianern und Socinianern werden alle Kinder, die ohne Taufe sterben, des ewigen Lebens theilhaftig[2]); laut Calvin gilt dieses von den Kindern christlicher Eltern. Von den katholischen Theologen läßt nur Cajetan die Begnadigung solcher Kinder, deren Taufe unmöglich war, im Jenseits zu, und zwar auf das Gebet ihrer christlichen Eltern hin. Die Ansicht einzelner (Klee, Knoll), daß Gott solchen Kindern kurz vor dem Tode zur Begierdetaufe wunderbar verhelfe, oder ihnen gar durch Engelshand die Wassertaufe spenden lasse, hat keinen hinlänglichen Grund für sich.

Laut der Erklärung des Florentinums ist es katholisches Dogma, daß die bloßen Erbsünder nach ihrem Tode sofort in die Hölle hinabsteigen und also mindestens der poena damni unterliegen[3]).

2. Von der andern Seite ist es sententia certa, daß die bloßen Erbsünder von jeder poena sensus, d. h. von allen Schmerzen gänzlich frei sind. Schon das Florentinum a. a. O. bemerkt, daß zwischen der Strafe der Todsünder und der bloßen Erbsünder eine Verschiedenheit bestehe. Sodann wurde die These des Bajus verworfen, daß die erbsündlichen Kinder (den übrigen Verdammten gleich) Gott hassen und verlästern[4]). Innocenz III. aber hebt als Strafe für die bloße Erbsünde (im Unterschiede von der actuellen) nur die carentia visionis Dei hervor[5]). So lehrt auch die große Mehrheit der Väter; so fast alle Theologen, von Gregor von Rimini (dem sog. tortor

---

1) Marc. 9, 42 ff.; Luc. 16, 24 f.; Offb. 14, 11; 20, 10.

2) Vgl. Grundz. II. S. 92.

3) Illorum autem animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas. Denz. n. 588.

4) Denz. n. 929.

5) Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero peccati est gehennae perpetuae cruciatus. Denz. n. 341.

infantium) und einigen wenigen, die ihm folgen, abgesehen. Pius VI. nahm diese Lehre der Theologen kräftig in Schutz, als sie von der Synode von Pistoja des Pelagianismus verdächtigt wurde und erklärte solche Verdächtigung für falsch, verwegen und beleidigend[1]. — Das theologische Denken weist auf den Umstand hin, daß der bloße Erbsünder lediglich von Gott als dem übernatürlichen Ziele abgewendet ist, und zwar seinerseits ohne persönliche Schuld und ohne sündhafte Hingabe an die Creatur. Darum entspricht seinem erbsündlichen Zustande auch keine positive, sondern lediglich die Strafe des Verlustes.

Da nach Lehre der meisten Theologen die erbsündlichen Kinder um die verlorene übernatürliche Seligkeit wissen, oder doch am jüngsten Tage davon erfahren, wozu ihr natürliches Erkennen ausreicht, so könnte es scheinen, daß der Gedanke hieran ihnen nothwendig Schmerz und Trauer bereiten müsse. Indessen nur wenige Theologen (Soto, Bellarmin) schreiben jenen Kindern in dieser Beziehung ein geringes Maß von Trauer zu; die herrschende Ansicht aber bestreitet es unter dem Hinweis darauf, daß kein vernünftiger und weiser Geist über den Mangel eines Gutes trauert, das ihm gar nicht zukommt und dessen Erreichung ihm überdies total unmöglich war.

3. Ueber den Zustand und die weitern Schicksale jener Kinder lassen sich dann im Anschluß an die Theologen noch folgende weitere Sätze aufstellen, die zum Theil gewiß, zum Theil in hohem Grade wahrscheinlich sind[2].

a) Daß diese Kinder überhaupt von den Todten auferstehen werden, ist sichere Folgerung aus der Lehre von der Allgemeinheit der Auferstehung, über welche später zu handeln ist.

b) Weiterhin lehren die meisten Theologen unter Bezugnahme auf die h. Schrift, daß auch jene Kinder vor dem Richter erscheinen werden,

---

1) Doctrina, quae velut fabulam Pelagianam explodit *locum illum inferorum, quem limbi puerorum nomine fideles passim designant, in quo animae decedentium cum sola originali culpa poena damni citra poenam ignis puniantur*, perinde ac si hoc ipso, quod qui poenam ignis removent, inducerent locum illum et statum medium expertem culpae et poenae inter regnum Dei et damnationem aeternam, qualem fabulabantur Pelagiani: falsa, temeraria, in scholas catholicas iniuriosa. Denz. n. 1389.

2) Vgl. den h. Thomas in 2. Dist. 33. q. 2; — q. 5 de malo. a. 2 u. 3. — Suarez, T. 4. tr. 5. Disp. 9. sect. 6. — T. 19. Disp. 50. sect. 5. n. 7. — Disp. 57. sect. 6.

um ihm zu huldigen[1]). Zwar werde ein eigentliches Gericht (iudicium discussionis), welches persönliche Verdienste und Mißverdienste voraussetze, nicht über sie ergehen, wohl aber ein Urtheilsspruch, der sie über Sündenfall und Erlösung und über ihre Mitschuld in Adam belehre und also die Gerechtigkeit ihrer Ausschließung von der übernatürlichen Seligkeit erkennen lasse, damit sie um so handgreiflicher die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit des Richters erkännten, dem sie huldigen sollen.

c) Die Leiber dieser Kinder werden, wie überhaupt die Leiber der Auferstandenen, auf dem Höhepuncte der Entwickelung stehen; sie werden wohlgebaut, gesund und schön, frei von Verweslichkeit und Leiden sein, und so auch frei von jedem Nahrungsbedürfniß. Uebrigens, bemerken St. Thomas und Suarez, wird diese Freiheit von Verweslichkeit und Leiden ihren Grund nicht in einer innern Verfassung haben, sondern in der eigenen Umsicht dieser Kinder und in den äußern Veranstaltungen der göttlichen Providenz, die alles, was schädlich kein könnte, aus der neuen Schöpfung ausgeschieden hat, oder doch von jenen Kindern fern hält. Es dürfte schwer sein, in dieser Beziehung Maßgebliches zu sagen. Indessen wenn bei jenen Kindern, im Unterschiede vom paradiesischen Menschen, das Nahrungsbedürfniß und damit auch der Stoffwechsel aufhört, dann muß doch auch wohl an eine veränderte innere Disposition, an eine veränderte Informationsweise seitens der Seele nach Analogie der übrigen Auferstandenen gedacht werden[2]).

d) Da jene Kinder am Ziele sind, so gibt es für sie keinen sittlichen Kampf, daher auch keine unordentliche Begierde und keine Sünde. Sie werden ausgestattet sein mit reicher natürlicher Erkenntniß der Schöpfung und des Schöpfers, mit einer natürlichen Liebe Gottes über alles und mit den übrigen natürlichen Tugenden. Auch eine natürliche Kenntniß Christi des Gottmenschen und Erlösers, auch ihres Herrn und Königs, dürfte ihnen dem Gesagten zufolge zuzuschreiben sein.

e) Als derzeitigen Aufenthaltsort jener Kinder haben wir einen Theil der Unterwelt, den sog. limbus puerorum anzusehen. Nach der Auferstehung dürfte Gott ihnen eine andere geeignete Wohnung im Bereich der Schöpfung anweisen. Manche tüchtige Theologen glauben[3]), Gott werde ihnen die neue Erde zur Wohnung anweisen, damit deren Schönheit sie erfreue und ihnen zum Lobe des Schöpfers neuen Anlaß gebe.

---

1) Omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi. II Cor. 3, 10. — Et vidi mortuos, magnos et pusillos, stantes in conspectu throni, et libri aperti sunt. Offb. 20, 12.

2) Vgl. unten §. 43. n. 5b.

3) Z. B. Suarez, T. 22. Disp. 45. sect. 2. n. 13, in neuerer Zeit u. a. Neteler zu Js. 65, 20.

4. Einzelne Theologen disputiren, ob der Zustand jener Kinder als Zustand einer gewissen natürlichen Seligkeit angesehen werden könne. Am besten sagen wir wohl, daß derselbe formell kein Zustand der Belohnung und Seligkeit, sondern, wegen der erbsündlichen Schuld, der Strafe ist; daß er aber materiell, wenigstens im wesentlichen, diejenigen Momente in sich schließt, die in einer andern Weltordnung die natürliche Seligkeit ausmachen würden. Ebendeßwegen treten wir mit unserer Lehre auch nicht in Widerspruch mit der Synode von Carthago, die den pelagianischen Mittelort für ungetaufte Kinder eben aus dem Grunde verwarf, weil er von den Pelagianern nicht als ein Ort der Strafe, sondern der Seligkeit ausgegeben wurde, und zwar einer Seligkeit, die sich von der der übrigen Seligen wohl nur dem Grade nach unterschied [1]). Und so erklärt es sich, weßhalb Pius VI., wie schon erwähnt, unsere Lehre gegen diejenigen in Schutz nahm, von denen sie des Pelagianismus bezichtigt wurde [2]).

Dritte Abtheilung.

Das Fegfeuer.

---

§. 37.

Dasein des Fegfeuers.

1. Unter Fegfeuer (πῦρ καθαρτικόν, purgatorium) verstehen wir jenen Mittelort, in welchem diejenigen, welche in der Gnade sterben, aber noch nicht frei von läßlichen Sünden und zeitlichen Strafen sind, vorübergehender Reinigung unterworfen werden.

---

1) Si quis dicit, ideo dixisse Dominum: In domo Patris mei mansiones multae sunt, ut intelligatur, quia in regno coelorum erit aliquis medius, aut ullus alicubi locus, ubi beate vivant parvuli, qui sine baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regnum coelorum, quod est vita aeterna, intrare non possunt, a. s. Denz. n. 66.

2) Vgl. zur Lehre von der Hölle St. Thomas, In 4. Dist. 44. q. 3. — Suppl. q. 70 u. 86. — S. 1. q. 64. — Suarez, De angel. l. 8. — Bautz, Die Hölle. Mainz 1882.

Als Gegner des Fegfeuers sind die gnostisch-manichäischen Secten der verschiedenen Zeiten, ferner einige Fanatiker des 12. Jahrh., vor allem Luther, Zwingli und Calvin zu nennen, in deren System für das Fegfeuer kein Raum blieb. Uebrigens schwankte Luther vielfach, und Melanchthon gab sogar eine Art Fegfeuer zu. Im spätern Protestantismus sind die Ansichten recht verschieden. Während die orthodoxen Richtungen an der Leugnung desselben festhalten, gibt der Halbrationalismus im Anschluß an Melanchthon außer der Hölle einen Mittelort, nicht zwar zur Genugthuung, sondern zu neuer Prüfung, zum Theil sogar Gebete für die Abgestorbenen zu. Der entschiedene Rationalismus hingegen verwirft, im Gegensatze zu Luther, die ewige Hölle oder betrachtet doch die Verdammniß nicht als ewig unabänderlich. Gott gibt vielmehr jedem, der da will, auch im Jenseits noch Möglichkeit und Zeit zur Sinnesänderung.

2. Indem wir den Beweis für die Existenz des Fegfeuers antreten, bemerken wir vorab, daß manche Zeugnisse das Dasein desselben direct aussprechen, während andere dieses nur indirect thun, indem sie die sog. Suffragien (Fürbitten) für die Abgestorbenen empfehlen und zugleich als uralten kirchlichen Brauch darthun. Offenbar sind beide Arten von Zeugnissen für die Beweisführung gleichwerthig. Denn da die Suffragien weder den Seligen, noch auch den Verdammten nützen können, so setzen sie einen dritten Ort voraus, der, von Himmel und Hölle verschieden, als Ort vorübergehender Buße für sonst gerechte Seelen angesehen werden muß, auf den die Fürbitten der Lebendigen hülfreichen Einfluß haben.

a) Laut den Entscheidungen der Concilien von Lyon und Florenz, die den gemeinsamen Glauben der abendländischen und morgenländischen Kirche wiedergeben, ist es Dogma, einmal, daß diejenigen, welche in der Gnade sterben, bevor sie für ihre frühern Sünden vollständig genuggethan, im Jenseits reinigenden Strafen unterworfen werden; sodann, daß die Gläubigen auf Erden durch ihre Suffragien den leidenden Seelen zu Hülfe kommen können [1]).

---

1) Quodsi vere poenitentes (baptizati peccatores) in caritate decesserint, antequam dignis poenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas poenis purgatoriis seu catharteriis post mortem purgari; et ad poenas huiusmodi relevandas prodesse eis fidelium vivorum suffragia. Mit dieser Erklärung des Lugdunum stimmen die des Florentinum und einige spätere fast wörtlich überein. Vgl. Denz. n. 387, 588, 870, 875.

— Das Concil von Trient definirt dieselbe Lehre den Reformatoren gegenüber [1]).

Die Kirche in älterer Zeit hatte keine Veranlassung, sich über das Dasein des Fegfeuers direct auszusprechen; der Glaube in dieser Hinsicht war zu lebendig und allgemein. Sie that es aber indirect durch ihre Praxis, durch alles das, was durch sie und in ihr in stets reicherer Entwickelung zum Besten der armen Seelen geschah. — Von der apostolischen Zeit an wurden nach Ausweis der ältesten Liturgien bei der h. Messe Memento's für die Abgestorbenen gemacht, deren Namen aus den Diptychen (Doppeltafeln) vorgelesen wurden. Auch die alten Liturgien der Nestorianer, Jacobiten, Kopten enthalten solche Memento's. — Auch eigene Seelenmessen, für welche schon die ältesten Sacramentarien eigene Formulare enthalten, wurden am Sterbetage, am Jahrestage und sonst von den ältesten Zeiten an dargebracht. Schon zu Tertullians und Cyprians Zeit waren diese Messen stehender Gebrauch; zahlreiche Particularsynoden vom 4. Jahrh. an (in Carthago, Rom u. s. w.) treffen Bestimmungen über die Abhaltung dieser Messen, die vom Tridentinum mit Recht auf apostolische Tradition zurückgeführt werden [2]). — Kirchliche Verbrüderungen zum Troste der armen Seelen finden sich nachweislich zuerst um das Jahr 700 im Benedictinerorden; auch zur Feier des jetzigen Allerseelentages gab derselbe Orden um das Jahr 1000 den Anstoß. — Ueber den ersten historisch nachweisbaren Ablaß für Abgestorbene war schon oben S. 182 Rede.

b) Die protocanonischen Bücher des alten Bundes lehren das Dasein eines Reinigungsortes nur einschließlich, indem sie den Aufenthalt im Scheol auch für die Gerechten als schrecklich und schmerzlich darstellen, was auf den sog. limbus Abrahae nicht füglich bezogen werden kann. — Aus den deutero=

---

1) Cum catholica ecclesia Spiritu sancto edocta ex sacris literis et antiqua patrum traditione in sacris conciliis et novissime in hac oecumenica synodo docuerit, purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio iuvari, praecipit s. synodus — — Sess. 25. Decr. de purg. Vgl. sess. 22. c. 2. u. can. 3.

2) Sess. 22. c. 2. — Die Tage, an welchen man für einen Verstorbenen die h. Messe darzubringen pflegte, waren in den verschiedenen Theilen der alten Kirche verschieden. Unser römisches Missale bezeichnet den 3., 7. u. 30. Tag; ein Formular für diese Tage findet sich schon im Sacramentar des Gelasius. — Die dreißig Messen Gregor's d. Gr. wurden am 15. März 1884 durch die Congregation der Ablässe neu bestätigt und als fromme Praxis erklärt. Vgl. auch Eberle, Der Tricenarius des h. Gregor Regensb. 1890.

canonischen Büchern ist zunächst jene Stelle aus dem Buche Tobias bemerkenswerth, in der allem Anschein nach von einem Speiseopfer oder einem Almosen zum Besten verstorbener Gerechter Rede ist[1]). Dazu kommt die classische Ausführung im zweiten Machabäerbuche[2]).

Hier wird erzählt, daß Judas Machabäus für die Sünde jener Juden opfern ließ, die, nachdem sie sich einer Gesetzesübertretung schuldig gemacht, in der Schlacht gefallen waren. Mochten nun die Gefallenen der Schwere ihrer Sünde sich nicht bewußt gewesen sein, oder mochten sie im Tode noch bereut haben, die Thatsache zeigt, daß die Juden an einen Ort jenseitiger Buße und Reinigung glaubten, aus dem es eine Befreiung gab, die durch die Suffragien der Lebendigen beschleunigt werden konnte. Noch wichtiger aber ist, daß der inspirirte Verfasser diesen Glauben und die entsprechende Praxis lobt.

Von einigen neutestamentlichen Stellen, auf welche Väter und Theologen sich mehrfach beziehen[3]), sehen wir deßwegen ab, weil ihre Beziehung zum Fegfeuer zu unbestimmt ist. Auch der Ausspruch Christi, daß ein Schuldner das Gefängniß im Jenseits nicht eher verlassen werde, bis er den letzten Heller bezahlt habe[4]), ist für sich allein zum Beweise nicht ausreichend. Denn jener Satz spricht für sich allein nur den allgemeinen Gedanken aus, daß die verdiente Strafe im Jenseits ganz und voll getragen werden muß. Daß diese Strafe thatsächlich vielfach nur eine zeitliche ist, darüber geben uns erst anderweitige Stellen hinlängliche Auskunft.

Vollauf beweisend ist die Bemerkung unseres Herrn, daß die Sünde wider den h. Geist weder in diesem noch in jenem Leben werde vergeben werden[5]). Denn der natürliche Wortsinn nöthigt zu der Annahme, daß nicht zwar die genannte, wohl aber gewisse andere, leichte Sünden noch im Jenseits vergeben werden können; daß es somit noch einen dritten Ort vorüber-

---

1) Panem tuum et vinum tuum super sepulturam iusti constitue et noli ex eo manducare et bibere cum peccatoribus. Tob. 4, 18.

2) Et facta collatione duodecim millia drachmas argenti misit Jerosolymam offerri pro peccatis mortuorum sacrificium, bene et religiose de resurrectione cogitans, — et quia considerabat, quod hi, qui cum pietate dormitionem acceperant, optimam haberent repositam gratiam. Sancta ergo et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur. II Mach. 12, 43 ff.

3) Vgl. Matth. 5, 22; Luc. 16, 9; Apg. 2, 24; Phil. 2, 10; I Cor. 15, 29.

4) Matth. 5, 26. — 5) Matth. 12, 32.

gehender Reinigung geben muß, da weder im Himmel noch auch in der Hölle eine Sündenvergebung stattfindet. Wir sind zu jener Annahme um so mehr genöthigt, als die Juden in den Worten Christi eine Bestätigung des laut dem zweiten Machabäerbuche bei ihnen herrschenden Glaubens finden mußten. Wäre dieser Glaube irrig gewesen, so würde Christus denselben nicht bestätigt, sondern berichtigt haben.

Ebenso wichtig ist die Ausführung im ersten Corintherbriefe [1]). Der Apostel unterscheidet hier zwei Classen christlicher Lehrer, die zwar beide von dem richtigen Fundamente, Christus und seiner Lehre, ausgehen, im übrigen aber in verschiedener Weise weiterbauen. Die einen verwenden gediegenes Material (Gold u. s. w.), indem sie in wahrhaft erbaulicher Weise die christliche Wahrheit erklären und entwickeln; die andern verwenden haltlose Stoffe (Stroh u. s. w.), indem sie die christliche Wahrheit zwar bestehen lassen, aber dieselbe in einer Weise predigen, daß mehr der Neugierde und der Unterhaltung gedient wird, als der geistigen Erbauung. — Der bevorstehende Tag nun, fährt der Apostel fort, und er meint evident den Gerichtstag, wird, was die christlichen Lehrer gebaut, nach seinem Werthe prüfen. Der Tag des allgemeinen Gerichtes offenbart sich nämlich im Feuer, sowohl in materiellem [2]), als auch (und dieses gilt auch vom besondern Gerichte) durch ein geistiges Feuer, welches die Werke der Menschen beleuchtet und prüft. Je nach ihren Werken wird dann das Loos jener Lehrer ein verschiedenes sein. Die zur ersten Classe gehören, werden Lohn empfangen; die zur zweiten, die zwar gefehlt, aber nicht schwer gefehlt haben, werden zwar auch gerettet werden, aber nicht ohne Weiteres. Sie werden auf dem Wege zur Rettung Schaden, Buße, Strafe erleiden, sei es nun, was wir einstweilen dahingestellt sein lassen, daß ihr Weg zur Strafe durch wirkliches Feuer

1) Si quis autem superaedificat super fundamentum hoc (quod est Christus Jesus) aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, foenum, stipulam, uniuscuiusque opus manifestum erit. Dies enim Domini declarabit, quia in igne revelabitur; et uniuscuiusque opus quale sit ignis probabit. Si cuius opus manserit, quod superaedificavit, mercedem accipiet. Si cuius opus arserit, detrimentum patietur; ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem. I Cor. 3, 12 ff.

2) Vgl. unten §. 45. n. 2.

hindurchführt, oder sei es, daß sie solchen vergleichbar sind, die aus brennendem Hause ihr Leben retten, was ohne Noth und Weh nicht denkbar ist. — Obgleich die Deutung unserer Stelle im einzelnen schwierig ist, so ist doch das Eine klar, daß der Apostel auf eine zeitliche Reinigung hinweist, der sich diejenigen nach dem Tode und Gerichte unterziehen müssen, die zwar von schweren Vergehen, nicht aber von leichten Sünden oder Sündenschulden frei sind.

Endlich findet sich im zweiten Briefe an Timotheus noch eine bemerkenswerthe Andeutung. Hier spricht nämlich der Apostel den Wunsch aus, „der Herr möge ihm (einem gewissen Onesiphorus) geben, Barmherzigkeit zu finden an jenem Tage (des Gerichtes)[1].“ Weil nämlich der Apostel dem Timotheus zwar an das Haus des Onesiphorus Gruß und Dank aufträgt, auffallender Weise aber nicht an diesen selbst, dem doch gerade der Dank gebührte, statt dessen ihm aber Barmherzigkeit wünscht im Jenseits, so war Onesiphorus mittlerweile wahrscheinlich gestorben und enthalten die Worte des h. Paulus eine Fürbitte für ihn. — Aus allem ist ersichtlich, daß Leo X. mit Recht die These Luthers verwarf, das Dasein des Purgatoriums könne aus den kanonischen Büchern der h. Schrift nicht erwiesen werden[2].

c) Was zunächst die abendländische Tradition betrifft, so ist es laut Tertullian traditioneller Brauch in der Kirche, für die Verstorbenen zu beten und am Jahrestage des Todes zu opfern[3]). Diese Seelenmessen werden auch von Cyprian bezeugt, der überdies von einem reinigenden Feuer für diejenigen spricht, die für den sofortigen Empfang des Lohnes noch nicht fähig sind[4]). Der h. Augustinus theilt die Abgestorbenen in drei Classen, in valde boni, valde mali und non valde mali. Für die letzteren dienen Almosen und h. Messen als Sühnmittel (propitiationes)[5]); da sie sich reinigender Marter und Strafe durch ein Reinigungsfeuer zu unterziehen

---

1) Vgl. II Tim. 1, 16—18; 4, 19.

2) Denz. n. 661. — Zum Schriftbeweise vgl. Atzberger a. a. O. S. 99 f. u. S. 269 ff.

3) Oblationes pro defunctis annua die facimus. De coron. milit. c. 3. — Pro anima eius (mariti) orat (vidua) et refrigerium interim adpostulat ei, — et offert annuis diebus dormitionis eius. De monog. c. 10.

4) Ep. 66. — 5) Ench. c. 110.

haben[1]). Die Behauptung des Aërius, die Suffragien seien unnütz, bezeichnet der h. Lehrer in seiner Schrift de haeresibus als glaubenswidrig; er selbst bittet seine Leser um ihre Fürbitte für seine verstorbenen Eltern[2]). Wir weisen auch noch auf den h. Ambrosius[3]) und den h. Hieronymus[4]) hin, welche die Suffragien bezeugen und empfehlen; sodann auf Gregor d. G., der von einem ignis purgatorius[5]), und auf Isidor von Sevilla, der von einem ignis quidam purgatorius spricht und die Suffragien als allgemeine kirchliche von den Aposteln überkommene Sitte bezeugt[6]). — Noch auf zwei andere traditionelle Belege anderer Art sei hingewiesen, zunächst auf die zweifellos echten Martyreracten der h. Felicitas und Perpetua, laut welchen die h. Perpetua ihren siebenjährigen Bruder Dinocrates durch fortgesetztes Gebet aus den Qualen des Fegfeuers errettet[7]); sodann auf die Inschriften der Katakombengräber, welche zahllose Fürbitten für die Entschlafenen enthalten und Gott um Erbarmen, Linderung, Erquickung, Licht und Frieden für dieselben anflehen[8]).

Dieselbe Lehre finden wir bei den griechischen Vätern und in der griechischen Kirche. Clemens von Alexandrien empfiehlt die Suffragien für die Abgestorbenen[9]); Eusebius lobt ihre Abhaltung für den verstorbenen Kaiser[10]); Cyrill von Jerusalem bezeugt sie[11]); der h. Ephräm in seinem Testamente bittet um Gebet und Opfer (auch am 30. Tage) nach seinem Tode; die apostolischen Constitutionen enthalten eine ergreifende Fürbitte für die Abgestorbenen[12]). Der h. Gregor von Nazianz sichert dem verstorbenen Cäsarius ein Jahresgedächtniß (anniversarii honores et commemorationes) seitens

1) Purgatoria tormenta, poenae purgatoriae, ignis quidem purgatorius, ignis purgationis. De civ. l. 21. c. 13 u. 16; De gen. c. Manich. l. 2. c. 20; Ench. c. 69. Vgl. auch die kleine Schrift De cura pro mort. gerenda.

2) Conf. l. 9. c. 13. — 3) Or. de obitu Theodosii.

4) Ep. 66 ad Pammach. n. 5. — 5) Dial. l. 4. c. 39.

6) De eccl. offic. l. 1. c. 18.

7) Vgl. bei Ruinart die Acten der h. Perpetua u. Felicitas, c. 7 u. 8 und neues Kirchenlexicon unter d. N. Felicitas.

8) Vgl. Maurus Wolter in den Frankf. Broschüren 1866. n. 7. S. 25 ff.

9) Strom. l. 7. c. 12. — 10) De vita Constant. l. 4. c. 71.

11) Cat. myst. V. c. 9 u. 10. — 12) l. 8. c. 41.

der überlebenden Verwandten zu[1]) und nennt das Fegfeuer im Gegensatz zum Höllenfeuer ein menschenfreundliches Feuer (πῦρ φιλάνθρωπον[2]). Epiphanius bekämpft den Aërius und führt die Suffragien auf die Väter und den h. Geist zurück[3]). Der h. Isidor von Pelusium spricht von einem Reinigungsfeuer (πῦρ καθαῖρον) im Gegensatz zum unauslöschlichen Höllenfeuer[4]). Der h. Johannes Chrysostomus endlich betont wiederholt die Wirksamkeit der Suffragien[5]).

Auch in den spätern Zeiten, während des Schisma's, bis zur Gegenwart hin hielt die morgenländische Kirche am Fegfeuer fest; es zeigte sich dieses auf den allgemeinen Synoden von Lyon und Florenz. Im Jahre 1576 verwarf Jeremias, Patriarch von Constantinopel die gegentheilige Lehre der Reformatoren; dasselbe thaten die Synoden von Constantinopel (1642) und von Jerusalem (1672)[6]). Nur ein eigentliches Feuer als Strafmittel wird durchweg von den Griechen nicht zugegeben[7]).

d) Das theologische Denken argumentirt in folgender Weise: Außer den schweren oder Todsünden, welche das Gnadenleben zerstören, vom Himmel ausschließen und in die Hölle stürzen[8]), gibt es laut dem Dogma auch sog. läßliche, leichtere und leichteste Sünden, welche das Gnadenleben bestehen lassen und von denen auch fromme und heiligmäßige Menschen nicht frei sind[9]). Dazu kommt das andere Dogma, daß von den vergebenen Tod- und läßlichen Sünden der Regel nach zeitliche Strafen übrig bleiben, welche der Mensch selbst kraft gerechter und barmherziger Anordnung Gottes abtragen muß[10]). Verbinden wir nun mit diesen beiden Dogmen die unläugbare Thatsache, daß zahlreiche Menschen in der Gnade Gottes

1) Or. 7 in laudem Caes. n. 17.

2) Poemat. l. 2. sect. 1. n. 75 (Migne, T. 37. S. 1423.)

3) Haer. 75. — 4) Ep. l. 1. n. 350.

5) Hom. 3. in ep. ad Phil. n. 4. — Hom. 21. in act. n. 4.

6) Vgl. Harduin, T. 11. S. 175 u. 255.

7) Zur Lehre der griechischen Väter und Kirche vgl. Loch, Das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium. Regensb. 1842; auch Leo Allatius, De cons. l. 3. c. 15. §. 4 ff.

8) I Cor. 6, 9 f.; Gal. 5, 19 ff.; Jac. 1, 15; I Joh. 5, 16 f.

9) I Joh. 1, 8 u. a. a. O.; Jac. 3, 2; Matth. 7, 3. Vgl. auch das Concil von Mileve bei Denz. n. 70 ff., ebenso das Tridentinum, sess. 6. c. 11; sess. 14. c. 5. Der eingehendere Beweis gehört in die Moraltheologie.

10 Vgl. oben S. 157 ff.

sterben, ohne zuvor ihre sämmtlichen läßlichen Sünden durch Reue getilgt und alle zeitlichen Strafen abgetragen zu haben, so ergibt sich das Dasein eines zeitlichen Reinigungsortes als einfache Folgerung. Denn jene Menschen können doch nicht ohne Weiteres in den Himmel aufgenommen werden, was der göttlichen Heiligkeit, Gerechtigkeit und Weisheit, auch der ausdrücklichen Lehre der h. Schrift widersprechen würde[1]). Es würde aber denselben Eigenschaften und überdies der Barmherzigkeit nicht weniger widersprechen, solche Menschen auf ewig vom himmlischen Ziele auszuschließen, das sie sich verdient und auf welches sie durch die Gnade als Kinder und Erben Gottes innerlich hingeordnet sind. Die genannten göttlichen Attribute fordern somit das Dasein eines zeitlichen Reinigungsortes, damit so ihren Interessen allseitig Genüge geschehe. — Das Fegfeuer entspricht aber auch einem wesentlichen Interesse der Menschen, da der Glaube an dasselbe sowohl gegen sittliche Verzweifelung, als auch gegen Leichtsinn und sittliche Erschlaffung kräftigen Schutz darbietet.

Das Dasein eines Fegfeuers ist für die Vernunft so naheliegend, daß selbst heidnische Völker (Inder, Germanen, Römer, Griechen, Muhamedaner) einen zeitlichen Reinigungsort für kleinere Vergehen im Jenseits annehmen[2]); während bei zahlreichen anderen, selbst rohen Volksstämmen (Indianern, Negern) sich wenigstens Spuren dieses Glaubens finden[3]).

§. 38.

Die Strafen des Fegfeuers. Geistige Verfassung der armen Seelen.

1. Auch die Strafe des Fegfeuers ist eine doppelte, die poena damni et sensus. Weil die Seelen durch läßliche Sünde

1) Matth. 5, 26; Offb. 21, 27.

2) Speciell sei auf die Darstellungen Virgils (Aeneis VI. 739 ff.) und Plato's (Phaedo p. 113 u. 114) aufmerksam gemacht. Letzterer unterscheidet zwischen heilbaren, kleineren Vergehen, für die es im Jenseits eine Reinigung gibt und unheilbaren, schweren, die in den ewigen Tartarus stürzen.

3) Vgl. Lüken, Traditionen. S. 410 ff.; Götterlehre der Griechen und Römer. S. 377 ff.; Knabenbauer, Zeugniß des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele. S. 102 ff. — Zum ganzen §. vgl. Bautz, Das Fegfeuer. Mainz 1883. S. 1—112.

im pflichtmäßigen Streben nach Gott vielfach nachließen, manche derselben vielfach auch durch Todsünden vorübergehend von ihm getrennt waren, so gebührt ihnen als Strafe eine zeitweilige Entziehung Gottes als des höchsten Gutes. Und weil die Sünde zugleich eine unordentliche Hinwendung zu geschöpflichen Gütern in sich schließt, so kommt auch positive Strafe, die poena sensus hinzu, d. h. die directe Verhängung eines schmerzlichen Uebels hauptsächlich durch die Einwirkung sinnfälliger von Gott geordneter Medien.

a) Die Theologen lehren einstimmig, daß die Strafe des Verlustes die vorzüglichste und schmerzlichste sei. Denn einmal ist der Gegenstand des Verlustes kein endliches, sondern ein unendliches Gut; sodann trifft dieser Verlust die Seele in ihrem innersten Wesen, das mit naturnothwendigem Drang auf Gott das höchste Gut gerichtet ist. Dazu kommt, daß die Gotteserkenntniß jener Seelen viel vollkommener ist als hier auf Erden; desgleichen ihre Liebe, sowohl die der Freundschaft, als auch die Liebe des Verlangens. Erkenntniß und Liebe sind überdies in der Richtung auf Gott ganz unbehindert thätig, da eine Ablenkung auf irdische Scheingüter nicht mehr stattfindet. Der Schmerz wird weiterhin von den Seelen um so schwerer empfunden, je mehr ihnen die Tröstungen entzogen sind, durch welche gottliebende Seelen hier auf Erden sich aufrecht zu erhalten pflegen. Zu allem diesem kommt das Bewußtsein, selbst Schuld an diesem Verluste zu sein. Und so durchdringt tiefer Reueschmerz die Seelen, der um so lebhafter ist, je vollkommener sie die Sünde kennen, je vollkommener sie Gott erkennen und lieben.

b) Ueber die Art der positiven Strafe hat die Kirche lehramtlich nicht entschieden. Das Florentinum spricht nur im allgemeinen von poenae purgatoriae[1]), und zwar der Griechen wegen, die einer Entscheidung im Sinne der abendländischen Bischöfe widersprachen. Diese letztern nahmen nämlich einmüthig als Strafmittel ein wahres und eigentliches materielles Feuer an, während die erstern nur im allgemeinen ein materielles Agens zugaben, „sei es nun Feuer oder Finsterniß oder Sturm, darüber streiten wir nicht[2]).“ Die lateinische Auffassung stützt sich

---

1) Denz. n. 588. — 2) Hefele, Conciliengeschichte. VII. S. 721 f.

auf die bereits erwähnte Bemerkung des h. Paulus: Ipse salvus erit, sic tamen quasi per ignem [1]); ebenso auf die Lehre der Väter, die wiederholt von einem Reinigungsfeuer reden, obgleich mitunter ihre Ausdrucksweise (quidam ignis) etwas schwankend auch von einem Feuer im bildlichen Sinne, im Sinne geistiger Trübsal verstanden werden kann [2]). Nehmen wir noch die übereinstimmende und entschiedene Lehre der ältern und neuern Scholastik hinzu, daß materielles Feuer das Strafmittel des Purgatoriums ist, so dürfte der abendländischen Lehre der Character einer sententia valde probabilis, wenn nicht certa zuzusprechen sein.

Das Feuer des Fegfeuers wirkt dann nach Weise des Höllenfeuers [3]). Als Instrument Gottes fesselt es die Seelen in widernatürlicher, qualvoller Weise an sich und bindet sie gewaltsam im Raume; speciell bindet es die Erkenntniß, indem es die Seelen, freilich in verschiedenem Grade, nöthigt, nur das zu bedenken, was schmerzlich ist (die Trennung von Gott, die frühern Sünden, ihre Gefangenschaft im Feuer), in Folge dessen eine Einwirkung tröstlicher Gedanken in demselben Grade ausgeschlossen oder erschwert ist.

Der h. Thomas und die meisten Theologen lehren, daß das Fegfeuer in unmittelbarer Nähe der Hölle sich befinde, und daß es dasselbe Feuer sei, welches hier die Verdammten peinigt und dort die Gerechten reinigt. Uebrigens unterscheiden die berühmtesten Lehrer (Thomas, Bonaventura, Suarez u. a.) einen doppelten Reinigungsort. Der ordentliche befindet sich in der Nähe der Hölle. Außer ihm gibt es aber laut den Aussprüchen der Heiligen und zahlreichen Offenbarungen außerordentliche Reinigungsstätten hier auf Erden, welche Gott speciell für einzelne Seelen geordnet hat und ordnet. Gott thut dieses einmal zur heilsamen Erschütterung der Lebendigen, dann auch zum Troste der Seelen, damit ihnen die Lebendigen um so eher zu Hülfe kommen [4]).

Die Frage, ob der Teufel die armen Seelen quäle, wird von den Theologen durchweg verneint, von den Mystikern vielfach bejaht. Die Theologen dürften mindestens insofern im Rechte sein, als sie eine directe und physische Peinigung der Seelen durch den Satan für ungeziemend erklären. An eine mittelbare und moralische Einwirkung kann schon eher gedacht werden. Ist ja der Teufel mit Schuld daran, daß die Seelen sündigten, daß sie es versäumten, auf Erden zu sühnen und zu büßen und daß sie jetzt so bitter leiden müssen. Möglicherweise, meint der h. Thomas, erscheint Satan auch bei den Seelen, um sich an ihrer Qual zu weiden [5]).

---

1) I Cor. 3, 15. — 2) Vgl. oben S. 288 f.
3) Oben S. 271. — 4) Vgl. den h. Thomas, Suppl. Append. a. ult.
5) Append. q. 2. a. 3.

In diesem Sinne dürften wohl auch jene drastischen Schilderungen und Bilder zu verstehen sein, die sich bei den Mystikern nicht selten finden.

c) Ueber die Größe der Fegfeuerschmerzen sind die Ansichten recht verschieden. Feststehen dürfte, und so lehren auch die Väter, daß diese Schmerzen im allgemeinen weit größer sind, als alle Peinen dieser Erde. Daß aber schon der geringste Grad der Fegfeuerschmerzen größer sei, als die größte irdische Pein, dürfte dem h. Thomas schwerlich zuzugeben sein. Der h. Bonaventura, Bellarmin, Suarez u. a. urtheilen in dieser Hinsicht entschieden milder.

Daß es in den Strafen des Fegfeuers je nach dem Maße der Schuld Gradunterschiede gibt, ist selbstverständlich. Diese Unterschiede werden einmal durch die verschiedene Dauer der Strafzeit begründet, dann aber auch durch die verschiedene Schwere der Schmerzen selbst.

Die poena damni wird schon durch die längere Dauer auch innerlich schmerzlicher. Außerdem ist es bei vielen Seelen die größere Schuld, welche einen stärkern Reueschmerz, bei vielen die größere Liebe, welche einen größern Liebesschmerz entzündet. Bei der Strafe des Verlustes dürfte die Größe des Schmerzes insofern allmählich nachlassen, als derselbe mehr und mehr durch hoffnungsvolle Freude gemildert wird.

Die Gradunterschiede in der poena sensus bestimmen sich nach dem Grade der gewaltsamen Fesselung, dem die verschiedenen Seelen unterliegen. Einzelne Theologen, z. B. Bellarmin und Gotti, nehmen auch hier eine allmähliche Abnahme, insbesondere auf Grund der Suffragien an. Einige Mystiker lehren sogar, daß die poena sensus endlich ganz aufhören könne, so daß nur die poena damni übrig bleibe. Manche Theologen hingegen bezweifeln diese Annahme der Mystiker; einzelne, z. B. Suarez, läugnen überhaupt jede Abnahme der Intensität und lehren, auch die Suffragien bewirkten keine Milderung, sondern nur eine Abkürzung der Strafe. Es dürfte sehr schwer sein, hier eine bestimmte Entscheidung zu geben.

2. Wie lange Dauer das Fegfeuer der einzelnen Seelen im allgemeinen hat, ist uns unbekannt.

Zu weitgehend ist die Angabe einzelner Mystiker, daß alle Seelen bis zum jüngsten Tage würden leiden müssen, wenn nicht durch die Suffragien ihre Strafen abgekürzt würden. Von der andern Seite dürfte die Behauptung einzelner Theologen (Maldonat, Soto) zu kühn sein, daß keine Seele länger als zehn Jahre im Fegfeuer bleibe. Sicher ist, daß die Dauer bei den verschiedenen Seelen grundverschieden ist, weil eben das Maß der Schuld so grundverschieden ist. Bedenken wir dann andererseits, daß dieses

Maß restirender Schuld unter Umständen sehr groß sein kann, und daß der gerechte und heilige Gott, der die ganze Größe der Sünde kennt, auch das Maß der Strafe bestimmt, so wird den Mystikern wenigstens dieses zuzugeben sein, daß die Dauer der Strafe eine ungemein große sein kann. Auch auf die Thatsache ist hinzuweisen, daß die Kirche sog. ewige Stiftungen, Seelenmessen für immerwährende Zeiten zuläßt, woraus zu folgen scheint, daß die Kirche eine ungemein lange Dauer des Fegfeuers für möglich hält. — Unbegründet ist übrigens die Meinung, daß einzelne Seelen so lange im Fegfeuer leiden müssen, bis das ungerechte Gut erstattet oder ein gegebenes Aergerniß aufgehoben sei. Die Seelen werden befreit, sobald sie die ihnen gebührende Strafe verbüßt haben; in diese irdischen Dinge einzugreifen, steht nicht in ihrer Macht. Richtig ist, daß die Ausgleichung irgend eines Unrechtes ein satisfactorisches Werk sein und so den leidenden Seelen zu Gute kommen kann.

Das Fegfeuer überhaupt geht mit dem jüngsten Tage zu Ende. Der Weltrichter kennt nur noch zwei Classen von Menschen, die er entweder dem Himmel oder der Hölle zuweist. Von einem dritten Orte ist keine Rede mehr.

Bei jenen Menschen, die kurz vor dem Weltgerichte sterben, gleicht die größere Intensität der Schmerzen die kürzere Dauer aus. Auch die Reinigung derjenigen Gerechten, welche beim Anbruch des jüngsten Tages noch leben, kann bis zu ihrer leiblichen Umwandlung und Verklärung recht wohl vollzogen sein. Zu dem Ende bedarf es nicht einmal der unsichern Annahme mancher Scholastiker, daß das Feuer des Weltbrandes dem Gerichte vorausgehen und die noch lebenden Gerechten reinigen werde. Zu ihrer Reinigung genügen die schweren Drangsale der Endzeit, durch deren geduldige Ertragung sie, da sie noch in statu viatoris sich befinden, selbst ein langwieriges Fegfeuer abverdienen können. Außerdem ist zu beachten, daß die Reue um so mehr von Sünde und Strafe reinigt, je vollkommener sie ist. Gott kann also zu einer entsprechenden Reue die erforderliche Gnade geben.

3. Die Aufzählung der Leiden des Fegfeuers gibt noch kein Gesammtbild jenes Zustandes, in welchem die armen Seelen sich befinden. Wir geben deßwegen einige weitere Erklärungen über ihre geistige Verfassung und ihr geistiges Leben.

a) Mit dem Tode schließt die sittliche Entwickelung ab, es tritt das Beharren ein. Jene Seelen sind somit *sündenunfähig* geworden; sie sind *befestigt in der Gnade* und in der Tugend. Gnade und Tugenden werden nicht mehr vermehrt und gehen nicht mehr verloren.

Die läßlichen Sünden, mit denen die hinscheidende Seele noch befleckt ist, werden gleich nach dem Tode, und zwar muthmaßlich durch einen einzigen, umfassenden Reueact ausgetilgt. Die Seele kann freilich die Verzeihung nicht mehr verdienen; aber sie disponirt sich durch ihre Reue für dieselbe und empfängt sie auf Grund ihrer früheren Verdienste und der Verdienste Christi. Jener Eine Act der Liebe und Reue genügt auch wohl, um noch vorhandene unordentliche Neigungen für immer auszuschließen.

Luther's Lehre, die Seelen des Fegfeuers sündigten fortwährend durch ungeduldiges Widerstreben gegen die verhängte schmerzliche Strafe, wurde kirchlich censurirt[1]). Zwar wünschen diese Seelen ein Ende ihrer Leiden; aber sie leiden, wie Heilige leiden, mit voller und freudiger Ergebung in Gottes h. Willen. — Die Sündenunfähigkeit der Seelen hat ihren Grund theils (ab intrinseco) in ihrer eigenen innern Verfassung, sofern sie frei sind von bösen Neigungen; theils (ab extrinseco) in dem mächtigen Walten der Gnade.

b) Unter dem Einfluß des h. Geistes und seiner sieben Gaben bethätigen die Seelen die Fülle der Tugenden, die in der Gnade wurzeln.

Der Glaube der Seelen unterscheidet sich übrigens vom Glauben des Diesseits einmal dadurch, daß bezüglich einzelner Objecte (z. B. Gericht, Fegfeuer) das Schauen eingetreten ist; sodann dadurch, daß auf Grund ihrer jenseitigen Erfahrungen die Freiheit ihres Glaubens aufgehört hat, obgleich sie frei sind, ihren Glauben an diesem oder jenem Objecte zu bethätigen (libertas exercitii). — Im übrigen bleibt im Fegfeuer der Glaube die eigenthümliche Form des übernatürlichen Erkennens. Auch selbst hinsichtlich übernatürlicher Objecte endlicher Art (z. B. heiligmachende Gnade) ermöglicht das Glaubenslicht allein wohl noch kein Schauen. Die Annahme, daß Gott zu dem Ende den Seelen ein entsprechendes höheres Licht einflöße, ist nicht erweisbar.

Selbstredend eignet den armen Seelen neben diesem übernatürlichen auch ein entsprechendes natürliches Erkennen. Sie erkennen sich selbst intuitiv; sie erkennen durch Erkenntnißbilder, die ihnen Gott bei der Trennung vom Leibe einflößte, intuitiv auch die übrigen Geister, in deren Gemeinschaft sie eingetreten sind, und pflegen geistigen Verkehr mit ihnen. Dazu kommen jene Erkenntnisse, die sie von der Erde mit hinübernahmen. Endlich darf angenommen werden, daß die Seelen von den irdischen Dingen alles das erfahren, was sie zu wissen interessirt. Sie erfahren es durch besondere Erleuchtung Gottes, oder durch die Engel, oder auch durch Seelen, die nach ihnen von der Erde schieden.

---

1) Denz. n. 663.

Auch die theologische Hoffnung der armen Seelen unterscheidet sich von der diesseitigen, und zwar einmal durch die Größe des Verlangens, dann auch durch die Festigkeit des Vertrauens, da sie über ihre dereinstige Seligkeit schlechthin gewiß sind. Die gegentheilige These Luthers, nicht allen Seelen eigne diese Gewißheit, wurde kirchlicherseits ebenfalls censurirt[1]). Auch einzelne ältere katholische Schriftsteller von ascetisch-mystischer Richtung irrten in ähnlicher Weise, indem sie behaupteten, manche Seelen seien in solcher Strafe, daß sie nicht wüßten, ob sie im Fegfeuer oder in der Hölle seien. Daß sie im Fegfeuer sind, wissen alle Seelen gut genug, sowohl auf Grund des über sie ergangenen speciellen Gerichtes, als auch in Anbetracht ihres sittlichen Zustandes, der dem der Hölle entgegengesetzt ist.

Die Gottesliebe der Seelen hat freilich nicht jene vollendete Thätigkeit, die der himmlischen Liebe eignet. Eine gewisse Vollendung aber kommt ihr dennoch zu; sie ist unwandelbar, unverlierbar, schließt jede Sünde aus und liebt Gott nothwendig und mit großer Gewalt; sie macht die Seelen ganz gottergeben und zufrieden und erfüllt sie, soweit Gott es zuläßt, mit süßer Freude und mit tiefem Frieden. Die wohlwollende und dankbare Liebe schließt aber die begehrliche nicht aus, sondern nimmt sie in ihren Dienst. Die Seelen sehnen sich übermächtig nach der Seligkeit, aber hauptsächlich deßwegen, um in ihrer Seligkeit Gott vollkommener lieben und loben, ihm danken und dienen zu können. Und weil dieses sehnsüchtige Verlangen noch nicht gestillt wird, so verbindet sich mit der Freude das tiefste Weh. — Auch ihre Nächstenliebe ist mächtig und allumfassend. Sie bethätigen dieselbe, wie die sententia communis und wohl auch certa annimmt, in inständigen Gebeten für alle Lebendigen und insbesondere für ihre Wohlthäter. Auch ist es eine sehr wahrscheinliche und von tüchtigen Theologen (Bellarmin, Suarez) vertretene Ansicht, daß die Seelen auch für sich selbst und ihre Leidensgenossen erfolgreich beten können, damit Gott die Lebendigen zur Hülfeleistung ansporne.

4. Mit Recht sprechen die Mystiker vielfach von den Leiden und von den Freuden der armen Seelen. Auch das kirchliche Todtenofficium gibt zu verstehen, daß wir uns den Zustand jener Seelen als eine eigenartige Mischung von Freud und Leid zu denken haben. In der That! betrachten wir den Gesammtzustand derselben: ihre Freiheit von Sünde, ihre Unfähigkeit zur Sünde, die Unverlierbarkeit ihres Gnadenstandes, die Gewißheit ihres ewigen Heiles, ihre innige Liebe zu Gott und untereinander, die volle Gleichförmigkeit ihres Willens mit dem

---

1) Denz. n. 662.

Willen Gottes, ihre himmlische Geduld, die Heiligkeit aller ihrer Gesinnungen, so wird man sagen dürfen: Wie kein Leid der Erde mit ihrem Leid, so kann kein Glück, kein Friede dieser Erde mit ihrem Frieden, ihrem Glück verglichen werden[1]).

Vierte Abtheilung.

Die Gemeinschaft der Heiligen.

---

§. 39.

Die Gemeinschaft der Gläubigen auf Erden. — Die Verehrung der Heiligen, ihrer Reliquien und Bilder.

1. Die Gemeinschaft der Heiligen (communio sanctorum) umschließt die Gesammtheit aller derjenigen, die zum übernatürlichen Reiche Christi gehören und Glieder seines mystischen Leibes sind. Zu dieser Gemeinschaft gehören also alle diejenigen, die (per fidem oder zugleich per caritatem) Mitglieder der streitenden, sodann diejenigen, welche Mitglieder der leidenden und triumphirenden Kirche sind. Dieser letztern gehören auch die guten Engel an.

Daß alle die Genannten zu einer großen Gemeinschaft verbunden sind, liegt in der Natur der Sache. Sie sind laut früherer Darstellung verbunden durch Christus, ihr gemeinsames Haupt[2]), ferner durch ihr gemeinsames Ziel (Lob Gottes und Seligkeit in ihm), weiterhin durch jene übernatürliche Verwandtschaft, welche in der Gnade gründet, endlich durch das Band der Liebe, welches alle lebendigen Glieder umschlingt. — Auf diese Gemeinschaft weist die h. Schrift hin, wenn sie die Mitglieder der diesseitigen Kirche Mitknechte, Mitbürger, Miterben, Hausgenossen, Mitbrüder derjenigen nennt, die bereits der jenseitigen Kirche angehören[3]). Den Glauben an diese Gemeinschaft be-

---

1) Zum ganzen §. vgl. Bautz, Fegfeuer. S. 112—193.
2) Vgl. Grundz. II. S. 175 f.
3) Offb. 6, 11; 19, 10; Röm. 8, 29; Eph. 2, 19.

zeugt auch schon die älteste Tradition im Pastor des Hermas, bei Clemens Romanus, Tertullian u. a.[1]); derselbe kam von Anfang an practisch zum Ausdruck in der Verehrung und Anrufung der Heiligen, sowie in den Fürbitten für die Abgestorbenen, wie unten zu zeigen ist. Die Kirche bekennt ihren Glauben u. a. durch den vom 5. Jahrh. an in das apostolische Symbolum aufgenommenen Zusatz: Credo communionem sanctorum[2]).

2. Die Mitglieder der diesseitigen Kirche bilden eine engere Gemeinschaft für sich. Dieselbe wird äußerlich begründet durch das Bekenntniß desselben Glaubens, durch Theilnahme an denselben Sacramenten, durch Unterwerfung unter dasselbe kirchliche Vorsteheramt (vinculum symbolicum, liturgicum, hierarchicum); sie wird innerlich begründet durch die allen mitgetheilte Gnade und den h. Geist, durch welche alle übernatürlich verwandt, Brüder Christi und Brüder untereinander, Kinder Gottes und Glieder derselben Gottesfamilie sind. Diese Gemeinschaft bethätigt sich einerseits in der gemeinsamen Antheilnahme an dem gemeinsamen Besitzstande, dem unendlichen Verdienstschatze Christi und der Heiligen[3]), dessen Schätze den einzelnen nach Maßgabe ihrer Bedürftigkeit und Würdigkeit unmittelbar von Gott her, oder unter gleichzeitiger Vermittelung der Kirche aus dem h. Meßopfer und den Sacramenten oder auf andern Wegen zufließen; sie bethätigt sich andererseits dadurch, daß die Glieder dieser Gemeinschaft sich gegenseitig zu Hülfe kommen, zunächst durch gegenseitige Fürbitte, sodann durch Aufopferung und Uebertragung ihrer Genugthuungen, endlich durch ihr tugendhaftes und heiliges Leben, welches Gnade und Segen auf die Gesammtheit herabzieht gemäß dem Worte des Apostels: Gloriatur unum membrum, congaudent omnia membra[4]).

3. Die Gemeinschaft der streitenden mit der triumphirenden Kirche bethätigt sich in dem von Vigilantius bekämpften Cult der Heiligen, d. h. in der Verehrung und Anrufung derselben seitens der Lebendigen. Die Reformatoren ließen nur eine gewisse Verehrung der Heiligen zu, die in der Nachahmung ihrer Tugenden besteht. Auch treibe die

1) Vgl. Schwane, I. S. 390. II. Aufl.
2) Schwane, a. a. O. S. 389.
3) Vgl. oben S. 180 ff. — 4) I Cor. 12, 26.

Erinnerung an sie uns an, der Barmherzigkeit Gottes zu danken und auf sie gläubig zu vertrauen. Eine Anrufung der Heiligen wurde jedoch nicht zugegeben.

Was zunächst den ersten Bestandtheil dieses Cultus, die Verehrung anbetrifft, so unterscheidet schon der h. Augustinus zwischen cultus latriae (absolutus), der nur Gott, und cultus duliae (relativus), der den Dienern Gottes auf Grund ihrer übernatürlichen Gottähnlichkeit zukommt[1]). Um den cultus latriae, der nach jetzt fixirtem Sprachgebrauch auch adoratio (Anbetung heißt[2]), handelt es sich also selbstredend bei den Heiligen nicht, sondern um den c. duliae. Jener höhere Grad des letztern, welcher der Gottesmutter voll der Gnaden gebührt, heißt c. hyperduliae.

Daß wir den Heiligen Verehrung schulden, ist Glaubenslehre.

a) Das Concil von Trient fordert schon für die Reliquien der Heiligen veneratio et honor[3]) und erklärt sodann in der Prof. fidei ausdrücklich, sanctos venerandos esse. Zugleich unterscheidet die Synode die den Heiligen schuldige Verehrung scharf von der Gott gebührenden Anbetung, indem sie lehrt, das h. Meßopfer könne nicht den Heiligen, sondern nur Gott dargebracht werden; wohl feierten wir bei der h. Messe das Andenken der Heiligen, riefen sie um ihre Fürbitte an und dankten Gott für die ihnen geschenkte Gnade und Glorie[4]). Die Secte der Kollyridianerinnen, welche der allerseligsten Jungfrau göttliche Ehre erwiesen und ihr opferten, wurde schon im 4. Jahrh. von der Kirche verurtheilt[5]).

b) Die alttestamentliche Schrift fordert für die h. Engel Verehrung und erzählt wiederholt, ohne Aeußerung eines Tadels, von der Verehrung, welche frommen Menschen auf Erden erwiesen wurde[6]). Der h. Paulus ehrt die alttestamentlichen Gerechten, indem er ihre Tugenden preist[7]). Die allerseligste Jung-

1) Vgl. Schwane, II. S. 802. — Sprachlich haben latria und dulia denselben Sinn. Doch wird das erstere Wort schon von den alten Griechen speciell vom Götterdienste ausgesagt.

2) Ursprünglich bezeichnete adoratio (προσκύνησις) bald die latria, bald die dulia, was aus dem Zusammenhang zu ermessen ist.

3) Sess. 25. de invoc. sanct. — 4) Sess. 22. c. 3.

5) Vgl. Hergenröther, Kirchengeschichte. I. S. 273. I. Aufl.

6) II Mos. 23, 20 f.; Jos. 5, 13 ff.; III Kön. 18, 7; IV Kön. 2, 15; 4, 37.

7) Hebr. 11.

frau erwartet die Seligpreisung aller Geschlechter der Erde [1]). Der Herr selbst empfiehlt die Verehrung der Gerechten, Propheten und Apostel [2]) und ehrt die Heiligen auf Erden und im Himmel. — Wenn die h. Schrift für Gott allein Verehrung fordert [3]), so meint sie den latreutischen Cult, die Anbetung im engern Sinne. Wenn der h. Paulus vor der Verehrung der Engel warnt [4]), so hat er den abgöttischen Engelcult gewisser Irrlehrer im Sinne, wie später i. J. 365 die Synode von Laodicea [5]).

c) Laut dem Zeugniß der Tradition feierten schon die ersten Christen den Todestag der Martyrer und errichteten zu ihrer Ehre Kapellen (Memorien), an deren Stelle seit Constantin herrliche Basiliken traten. Schon die echten Martyreracten des h. Polycarp unterscheiden scharf zwischen der Anbetung, die wir Christo, und der Verehrung, die wir den Martyrern schuldig sind. Origenes unterscheidet Celsus gegenüber die den Engeln gebührende Verehrung einerseits von der Gott schuldigen Anbetung, andererseits vom heidnischen Dämonencult. Hieronymus endlich vertheidigt gegen Vigilantius die Heiligenverehrung und unterscheidet dieselbe ebenfalls von der Gott allein zukommenden Anbetung. — Eine ganz specielle Verehrung erwies schon das früheste Alterthum der allerseligsten Jungfrau Maria [6]).

d) Wenn es im allgemeinen Pflicht ist, jeden Menschen um Gottes willen zu ehren und zu lieben, dann schulden wir solche Liebe und Verehrung den Heiligen insbesondere, da sie als Freunde, Kinder, Ebenbilder Gottes vollendet sind.

4. Unter Reliquien verstehen wir in erster Linie die leiblichen Ueberreste der Heiligen, in zweiter Linie alle diejenigen Gegenstände, welche mit den Heiligen in specielle unmittelbare Berührung traten. Die von dem Manichäer Faustus, von Eunomius und Vigilantius, den Wiclefiten, Husiten und Reformatoren bekämpfte Verehrung der Reliquien wird von der katholischen Kirche aus triftigen Gründen vertheidigt und gutgeheißen.

---

1) Luc. 1, 48. — 2) Matth. 10, 40; Luc. 10, 16; Joh. 13, 20.
3) Z. B. Matth. 4, 10. — 4) Col. 2, 18. — 5) Vgl. can. 35.
6) Vgl. Schwane, I. S. 391 ff., die spätere Tradition II. S. 794 ff., außerdem Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrh., II. Aufl. Stuttg. 1886.

a) Die VII. allgemeine Synode verbot unter Strafe, die Reliquienverehrung zu verwerfen[1]), und Martin V. erklärte den Husiten gegenüber dieselbe für erlaubt[2]). Laut Decret des Tridentinums in der sess. 25 sollen die Pfarrer das Volk dahin belehren, daß die Reliquien der Heiligen von den Gläubigen zu verehren und daß die gegentheilige Behauptung verwerflich sei. In der Prof. fidei aber heißt es: Constanter teneo, eorum (sanctorum) reliquias esse venerandas.

b) Die h. Schrift tritt für die Verehrung der Reliquien ein, indem sie erzählt, wie Gott selbst dieselben wiederholt durch Wunder verherrlichte. In Folge der Berührung des Gewandes Christi wurden wiederholt Kranke geheilt[3]); in Folge Berührung der Gebeine des Elisäus wurde ein Todter erweckt[4]); die Berührung mit den Schürzen und Schweißtüchern des h. Paulus, selbst der Schatten des Petrus führten wunderbare Krankenheilungen und Teufelsaustreibungen herbei[5]).

c) Nach dem Zeugniß der Tradition waren die Reliquien der Apostel, Martyrer und anderer Heiligen, das h. Kreuz, die Marterwerkzeuge, das Gewand unseres Herrn, die Ketten des h. Paulus u. s. w. von Anfang an Gegenstand kirchlicher Verehrung. Ueber den Reliquien der Martyrer wurden Altäre und Kapellen errichtet, man widmete ihnen Weihegeschenke, zündete Lichter vor ihnen an, berührte und küßte sie ehrfurchtsvoll und vertrauensvoll. Um diese Verehrung zu hintertreiben, verbrannten die Heiden nicht selten die Leiber der Martyrer und zerstreuten die Asche. Um von andern Vätern zu schweigen[6]), so tritt der h. Hieronymus eigens in seiner Schrift gegen Vigilantius für die Verehrung der Reliquien ein. Nicht wenige Väter bezeugen, durchweg als Augenzeugen, daß Gott auch in der Folgezeit fortfuhr, durch die Reliquien Wunder zu wirken[7]), z. B. durch die Reliquien des h. Stephanus, wie der h. Augustin berichtet[8]).

d) Die Reliquienverehrung, so urtheilt das theologische Denken, hängt mit der Verehrung der Heiligen selbst innerlich zusammen. In den

1) Denz. n. 245. — 2) Denz. n. 573.
3) Matth. 9, 22; 14, 36.
4) IV Kön. 13, 21. — 5) Apg. 5, 15; 19, 12.
6) Vgl. Schwane, I. S. 394 ff.; II. S. 804 ff.
7) Schwane a. a. O. — 8) De civ. l. 22. c. 8.

Heiligen verehren wir Gott, in den Reliquien die Heiligen. Ist schon, wie wir sogleich zeigen werden, die Verehrung der Bilder wegen ihrer Beziehung zu den Heiligen gerechtfertigt, dann gilt dieses um so mehr von den leiblichen Ueberresten der Heiligen, die als Bestandtheile innerlich zu ihrer Person gehörten. In den Theilen, bemerkt der h. Thomas, verehren wir das Ganze, wie wir die ganze Person ehren wollen, wenn wir die Hand, den Fuß oder auch nur das Gewand küssen[1]). Zwar hat sich die h. Seele, deren Wohnung, und der h. Geist, dessen Tempel sie waren, von diesen h. Gebeinen getrennt. Aber sie waren doch Wohnstätte beider und bleiben fortwährend zu beiden als ihr Eigenthum in Beziehung, da sie dazu bestimmt sind, in alle Ewigkeit, und zwar vollkommener, als ehedem, das wiederum zu werden, was sie einstmals waren. — Die Verehrung der Reliquien, fügt der h. Thomas mit Bezugnahme auf den h. Augustinus[2]) hinzu, entspricht auch ganz und gar dem natürlichen Gefühle. Wenn uns das Kleid oder der Ring des Vaters theuer ist und zwar um so theuerer, je größer unsere Liebe zum Vater ist, dann sind erst recht die Leiber der Heiligen zu verehren, die nicht lediglich äußerer Schmuck ihrer Natur sind, sondern Bestandtheil derselben[3]). — Wenn Thomas u. a. für das h. Kreuz, auch für die Bilder Christi geradezu latreutischen Cult (Anbetung) in Anspruch nehmen, so ist dieses nach ihrer ausdrücklichen Lehre ebenfalls selbstredend nur ein relativer Cult, dessen Gegenstand die Person Christi ist[4]). Immerhin bemerken andere Theologen (Bellarmin, Gutberlet) wohl mit Recht, daß solche Ausdrucksweisen für Ungebildete mißverständlich sind und wohl besser vermieden werden[6]).

5. Ist die Verehrung der Heiligen, noch mehr der ihrer Reliquien ein relativer Cult, dann erst recht die Verehrung der Bilder. Gegner der Bilderverehrung waren die morgenländischen Bilderstürmer des 8. und 9. Jahrh., im Abendlande Wiclef, Hus und die Reformatoren, insbesondere Karlstadt, Zwingli und Calvin. Auch die Synode von Pistoja bemängelte mehrfach den in der Kirche üblichen Bildercult, z. B. die specielle Verehrung der sog. Gnadenbilder[6]).

a) Im alten Bunde war der Gebrauch der Bilder insoweit untersagt, als er abgöttisch war oder die Gefahr der Abgötterei nahelegte; im übrigen war derselbe erlaubt und Gott selbst hatte die beiden Cherubbilder auf der Bundeslade und die Errichtung

---

1) S. 3. q. 25. a. 1. — 2) De civ. l. 1. c. 13.
3) A. a. O. a. 6. — 4) A. a. O. a. 3 u. 4.
5) Vgl. Linzer Theol.-pract. Quartalschrift. 1898. S. 208.
6) Vgl. Denz. n. 1432 ff.

der ehernen Schlange angeordnet. Die neutestamentlichen Schriftsteller sprechen nicht von der Bilderverehrung, denn ihre nächste Aufgabe ging dahin, den Fundamentalwahrheiten des Christenthums Anerkennung zu verschaffen; die weitere Entwickelung derselben und ebenso die Ausgestaltung des Cultus bis in seine Einzelheiten hinein mußte zum großen Theile der Zukunft überlassen werden.

b) Thatsächlich ist nach Ausweis der Tradition die Verehrung der Bilder uralt, und die ältesten Katakombenbilder gehen bis in's 1. Jahrh. zurück. Im 2. Jahrh. bezeugt Tertullian die Verehrung der Kreuzbilder und die Darstellung Christi als des guten Hirten. Weitere Zeugnisse finden sich bei Cyrill von Alexandrien, Eusebius, Basilius, Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Augustinus u. a. — Der 36. Canon der Synode von Elvira (um 300) richtet sich nicht gegen die Bilderverehrung, sondern gebietet nur die Fernhaltung derselben von den Wänden der Kirchen, wo sie der Entweihung und Zerstörung seitens der Heiden zu sehr ausgesetzt waren.

Schon Papst Gregor d. Gr. hatte Veranlassung, die Bilderverehrung zu vertheidigen. Dieselbe sei, erläutert der Papst, keine eigentliche Anbetung, sondern beziehe sich auf den, der durch das Bild dargestellt werde; auch diene sie zur Belehrung und Erbauung insbesondere der Ungebildeten. Sodann im griechischen Bilderstreite traten namentlich die Päpste Gregor II. und III., sowie Papst Hadrian für die Bilderverehrung ein; im Bunde mit ihnen vor allem der h. Johannes von Damascus, der drei Schutzschriften zu diesem Zwecke schrieb. Der h. Lehrer zeigt, wie die Bilderverehrung keine Anbetung im eigentlichen Sinne, sondern relative Verehrung sei, die auf die Urbilder selbst zurückgehe. Was die Schrift jenen sei, die lesen können, das sei das Bild den Unwissenden; was die Rede dem Gehör, das sei das Bild dem Gesichte. Die Bilder erinnerten lebhaft an die Heiligen und forderten zur Nachahmung derselben auf.

c) Die VII. allgemeine Synode vertheidigt von neuem die Bilderverehrung, indem sie hervorhebt, wie die Betrachtung der Bilder an die Urbilder erbaulich erinnere und zur Nachahmung und Verehrung ansporne. Nicht um eigentliche Anbetung (λατρεία) handele es sich, sondern um bloße Verehrung (προσκύνησις), die obendrein eine relative (σχετική) sei, da sie den Urbildern selbst

gelte [1]). — Die Bilder, erläutert das Tridentinum, leiten zu einer Anbetung an, die Gott selbst, und zu einer Verehrung, die den Heiligen selbst gilt. Die Bilder predigen anschaulich die Wahrheiten des Glaubens, erinnern an das, was Gott für uns alle und zur Verherrlichung der Heiligen gethan und mahnen zum Dank gegen Gott, zur Liebe und zum Dienste Gottes durch Nachahmung der Heiligen [2]). — Speciell Pius VI. vertheidigt gegenüber der Synode von Pistoja die besondere Verehrung der Gnadenbilder unter dem Hinweis, daß die göttliche Vorsehung bezüglich der Umstände, unter denen sie ihre speciellen Gnadenerweise spende, absolut frei sei [3]).

Im Abendlande dachte man über die Bilderverehrung von jeher ganz correct. Gleichwohl fanden die Beschlüsse der VII. Synode hier und dort, besonders im fränkischen Reiche nicht sofort allseitige Anerkennung. Mißstimmung und ein gewisses Mißtrauen gegen die Griechen, Mißverständnisse und eine mangelhafte Uebersetzung der Concilsbeschlüsse veranlaßten eine Opposition, die sich nach dem Eintreffen einer correcten Uebersetzung bald beruhigte [4]).

§. 40.

Die Anrufung der Heiligen und die Suffragien für die Abgestorbenen.

1. Als zweiter Bestandtheil des Heiligencultus wurde oben die Anrufung der Heiligen hervorgehoben. Die Reformatoren gaben zu, daß die Heiligen im Himmel für uns beten. Die Anrufung derselben aber wurde von ihnen, insbesondere von Calvin, bekämpft, da sie der Schrift widerspreche und die Ehre Christi unseres einzigen Mittlers beeinträchtige. Nach katholischem Dogma hingegen ist die Anrufung der Heiligen gut und nützlich.

a) Das Tridentinum erklärt, daß die Heiligen im Himmel für uns beten, und daß es deßwegen gut und nützlich

---

1) Denz. n. 243 ff. — 2) Sess. 25. De invoc. sanct.

3) Denz. n. 1433.

4) Vgl. zum Ganzen Maier und Lüdtke über Bilder, Bilderverehrung und Bilderstreit im neuen Kirchenlexicon II. S. 814 ff., sodann Schwane I. S. 396 ff.; II. S. 620 ff.; außerdem Liell, Darstellungen der allers. Jungfrau auf den Kunstdenkmälern der Katakomben. Freib. 1887.

sei, dieselben anzurufen, um mittelst ihrer Hülfe und Fürbitte durch Christus unsern einzigen Erlöser und Seligmacher von Gott Wohlthaten zu erlangen. Die Behauptung aber, die Heiligen dürften nicht angerufen werden; es sei Götzendienst, wenn sich der Einzelne speciell für sich um ihre Fürbitte bewerbe; die Anrufung der Heiligen widerspreche der Schrift und der Ehre Christi, bezeichnet die Synode als gottlos[1]).

Zu beachten ist, daß die Kirche die Anrufung der Heiligen nicht gerade für heilsnothwendig erklärt; sie gebietet dieselbe nicht einmal. In Folge dessen würde derjenige, der sie unterläßt, sich durch Ungehorsam nicht versündigen. Weil aber die Kirche diese Anrufung für gut und nützlich erklärt und dementsprechend handelt (Heiligenfeste), so würde derjenige, welcher die Anrufnng beharrlich unterläßt, sein Heil gefährden, und wer sie geradezu verwirft, sich durch Auflehnung gegen die kirchliche Lehrauctorität versündigen.

Daß die Anrufung der Heiligen die Mittlerschaft Christi nicht beeinträchtigt, sondern zur Geltung bringt, gibt das Tridentinum hinlänglich zu verstehen. Wir bitten ja gerade die Heiligen, sich mit uns und für uns bei unserm einzigen Mittler zu verwenden. Außerdem wurzelt die fürbittende Macht der Heiligen in der Gnade, die sie Christo und seinem Verdienste verdanken. Endlich beschränkt es nicht, sondern bekundet vielmehr die weise Herrschermacht Gottes, wenn er die zweiten Ursachen (causae secundae) überhaupt mitwirken läßt und sich seiner Geschöpfe, insbesondere der vollkommneren, als Werkzeuge bedient, um, wie in der natürlichen, so auch in der übernatürlichen Ordnung seine Zwecke zu erreichen.

b) Christus leitet im Vater Unser die Lebendigen an, nicht bloß für sich, sondern auch für andere zu beten; dasselbe thut der h. Jacobus, indem er betont, wie machtvoll die Fürbitte gerechter Menschen sei[2]). Nach dem weitern Zeugniß der h.

---

1) (Episcopi) fideles diligenter instruant docentes eos, sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo offerre; bonum atque utile esse, suppliciter eos invocare et ob beneficia impetranda a Deo per Filium eius Jesum Christum Dominum nostrum, qui solus noster redemptor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere; illos vero, qui negant, sanctos — invocandos esse, aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam, vel pugnare cum verbo Dei adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum Jesu Christi, — impie sentire. L. c.

2) Jac. 5, 16.

Schrift haben gerechte Menschen hier auf Erden für andere wiederholt erfolgreich gebetet. Auf die Bitte Abrahams schonte und segnete Gott Abimelech und ging bis zur äußersten Grenze der Nachsicht Sodoma gegenüber[1]; auf Job's Bitte hin verzieh er dessen Freunden[2], auf Moses Gebet den Israeliten[3]; um des h. Paulus willen errettete er dessen Begleiter aus dem Schiffbruch[4]. Wenn nun gerechte Menschen auf Erden erfolgreich für andere beten können, so gilt ein Gleiches um so mehr von den Vollendeten im Himmel. Thatsächlich beten nach dem Zeugniß der h. Schrift Engel und Heilige für die Lebendigen[5]. Wenn aber alles das, dann ist es sehr berechtigt, nützlich und gut, die Heiligen um ihre Fürbitte anzurufen.

c) Die Tradition anlangend, so enthalten schon die ältesten Liturgien Anrufungen der Patriarchen, Propheten, Apostel und Martyrer, insbesondere der allerseligsten Jungfrau. Letztere insbesondere wird schon vom h. Irenäus unsere Fürsprecherin (advocata) genannt[6]. Nicht deßwegen, bemerkt der h. Augustin, rufen wir die Martyrer an, um für sie zu beten, sondern damit sie für uns beten[7]. Derselbe h. Lehrer spricht wiederholt als Augenzeuge von wunderbaren Gebetserhörungen an den Gräbern der Martyrer oder in Gegenwart ihrer Reliquien[8]. Die vitae sanctorum und ihre Canonisationsacten geben eine fortlaufende Kette solcher Wunder; und in der Festoration des Reliquienfestes betet die Kirche: Deus, qui in sanctorum tuorum reliquiis mirabilia operaris.

Der Behauptung des Vigilantius gegenüber, die Heiligen wüßten nicht um unsere Gebete, bemerkt der h. Hieronymus, die Heiligen seien nicht gänzlich von uns abgesondert, sondern uns nahe genug, um unsere Gebete wahrzunehmen. Die Heiligen, auch selbst die leidenden Seelen, lehrt der h. Augustin, erfahren das, was sie betrifft, theils durch diejenigen, die nach ihnen gestorben, theils durch die h. Engel, theils durch göttliche Erleuchtung[9]. So auch die Scholastik, die außer

1) I Mos. 18, 23 ff.; 20, 7 ff. — 2) Job 42, 8 ff.
3) II Mos. 32, 11 ff.; IV Mos. 14, 19 f.
4) Apg. 27, 24 und 12, 5.
5) Zach. 1, 12; Tob. 12, 12; II Mach. 15, 12 ff.; Offb. 8, 4.
6) Adv. haer. l. 5. c. 19. — 7) Vgl. oben S. 16.
8) Z. B. De civ. l. 22. c. 8. Vgl. auch Joh. Damascenus, De fide orth. l. 4. c. 15 f.
9) De cura pro mort. ger. c. 6.

den genannten Erkenntnißquellen auch noch eine Vermittelung durch connaturale Erkenntnißbilder annimmt[1]). Die Seligen, bemerkt die Synode von Sens (i. J. 1528) im Anschluß an den h. Gregor d. Gr., erkennen durch göttliche Vermittelung alles das, was zu erkennen sie ein berechtigtes Interesse haben[2]).

d) Als Kinder und Freunde Gottes können die Heiligen sich für uns erfolgreich bei Gott verwenden und thatsächlich thun sie dieses auch. Denn einmal sind sie Christo gleichförmig, der im Himmel für uns betet[3]); überdies ist ihre Liebe im Jenseits nicht ausgegangen, sondern vollendet und verklärt und treibt sie fortwährend an, für Gottes Ehre und der Menschen Heil thätig zu sein. Es ist folglich durchaus gerechtfertigt und in hohem Grade nützlich, die Heiligen anzurufen.

Daß die Heiligen auch für die armen Seelen beten, dürfte sententia communis et certa sein und entspricht ganz und gar der Natur der communio sanctorum. Auf den Grabmälern der Katakomben werden die Verstorbenen vielfach der Fürbitte gewisser Heiligen anempfohlen[4]). Die Gräber zu den Füßen der Martyrer und Heiligen, bemerkt der h. Augustin, sind eine Mahnung für die Lebendigen, die Todten der Fürbitte dieser Heiligen zu empfehlen[5]). Die Kirche bittet in der Todtenmesse, daß Gott den Abgestorbenen auf die Fürbitte der allerseligsten Jungfrau und aller Heiligen die Seligkeit verleihen wolle und in gleicher Weise betet sie in der Schlußoration der Allerheiligenlitanei. — Was den Inhalt ihrer Gebete anbetrifft, so bitten die Heiligen, Gott möge ihre eigenen überflüssigen Genugthuungen, oder auch die von den Lebendigen dargebotenen den Seelen zuwenden, oder er möge die Lebendigen zu bezüglichen Werken anspornen[6]). — Beten nun die Heiligen in der angedeuteten Weise für die armen Seelen, dann dürfte es auch den letztern möglich sein, erstere um solche Fürbitte anzurufen. Nicht minder dürfte es den Seelen möglich sein, für sich und andere leidende Seelen erfolgreich sich direct an Gott zu wenden, auf daß er die Lebendigen zur Hülfeleistung anrege[7]).

2. Das Wort Suffragium bezeichnet ursprünglich die Scherbe, auf welche man ehemals seine Stimme schrieb, sodann

---

1) Vgl. Bautz, Himmel. S. 10 u. 113.
2) Bautz a. a. O. S. 105. — 3) Hebr. 7, 25; 9, 24; I Joh. 2, 1.
4) Vgl. Bautz, Fegfeuer. S. 63 f.
5) De cura pro mort. ger. c. 6.
6) Vgl. Bautz a. a. O. S. 232 ff.
7) Bautz a. a. O. S. 124 f.

das abgegebene Votum selbst, endlich den Beistand, den man andern durch sein Votum oder auch in anderer Weise leistete. Unter Suffragien für die Abgestorbenen verstehen wir die Hülfe, welche die Lebendigen durch Aufopferung ihrer Satisfactionen den Seelen des Fegfeuers zur Erleichterung und Abkürzung ihrer Strafen angedeihen lassen.

Im Anschluß an Schrift, Tradition, Lehre und Praxis der Kirche unterscheiden die Theologen drei Classen von Suffragien, erstens die h. Messe, die ex opere operato wirkt; zweitens die Ablässe, die in gewissem Sinne ex opere operato wirken, sofern an die Erfüllung der vorgeschriebenen Bedingungen, wenn der Empfänger sonst kein Hinderniß (obex) setzt, unfehlbar der Eintritt des Ablasses geknüpft ist; drittens Gebet, Fasten und Almosen, die ex opere operantis wirksam sind. Unter den Begriff des Gebetes fallen dann alle Andachtsübungen, unter den des Fastens alle Abtödtungen, unter den des Almosens alle Liebeswerke. Alle an dritter Stelle genannten Werke haben deßwegen satisfactorische Kraft, weil sie alle für den dermaligen Menschen mehr oder weniger beschwerlich und schmerzlich sind.

Alle Gegner des Fegfeuers sind selbstredend auch Gegner der Suffragien. Als Gegner bloß der letzteren ist, außer den spätern Petrobrusianern, Henricianern, vielleicht auch Waldensern, Aërius aus dem 4. Jahrh. zu nennen. Derselbe hielt die Suffragien deßwegen für sittengefährlich, weil wohlhabende Gläubige, die sich reiche Almosen und Fürbitten für ihre Seelenruhe sichern können, auf diese Weise zu vermessenem Vertrauen verleitet würden.

Nach Lehre des Dogma's steht es fest, daß die Suffragien (i. e. missarum sacrificia, orationes, eleemosynae, alia pietatis opera) den Seelen des Fegfeuers nützlich sind [1]). Die nähere Begründung dieses Dogma's aus Schrift und ältester Tradition wurde bereits oben gegeben [2]).

3. Ueber die Bedingungen, unter denen die Suffragien wirksam sind, ist Folgendes zu bemerken.

a) Von Seiten des Spenders ist irgend ein satisfactorisches Werk, und, wenn es sich um rein persönliche Leistungen handelt, der Gnadenstand erforderlich. Suffragien, die ex opere operato wirksam sind (h. Messe) oder im Namen der Kirche verrichtet werden (Todtenofficium), bringen unter

1) Vgl. das Florentinum bei Denz. n. 588.
2) S. 284 ff.

allen Umständen die ihnen eigene Frucht. Doch empfangen sie keinen Zuwachs aus dem persönlichen Zuthun des Vollziehenden, wenn dieser nicht im Gnadenstande ist. Es bedarf endlich der Intention, durch welche der Leistende seine Genugthuung zu Gunsten der armen Seelen, bez. bestimmter Seelen Gott darbietet.

Da der Werth, bez. die Frucht der Suffragien ein endlicher ist, so hat, bei Aufopferung derselben für mehrere, jede einzelne Seele offenbar einen geringern Gewinn, als bei Aufopferung derselben für eine einzige. — Werden Suffragien für Seelen aufgeopfert, die in der Hölle oder bereits im Himmel sind, so wird Gott die Frucht nach seiner Weisheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in anderer Weise, etwa für sonst verlassene Seelen, verwenden.

b) In Ansehung des Empfängers leuchtet ein, daß alle armen Seelen für die Frucht der Suffragien empfänglich sind, da alle in der Gnade sich befinden und mit den Lebendigen durch Gnade, Glaube und Liebe in Christus verbunden sind. Ob aber alle Seelen in gleichem Maße disponirt sind, ist unter den Theologen controvers. Sehr viele angesehene Theologen erachten, daß man sich im Leben durch große Ehrfurcht vor der kirchlichen Binde- und Lösegewalt, durch eifrige Theilnahme an der h. Messe und Communion, durch großen Bußeifer, vor allem durch Barmherzigkeit gegen andere, insbesondere gegen die armen Seelen einen speciellen Anspruch auf rasche und reiche Hülfe nach dem Tode (de congruo) verdienen könne.

c) Was den acceptirenden Gott betrifft, so fragt es sich: Beruht die Annahme der Suffragien durch Gott auf reiner Barmherzigkeit (titulo misericordiae), so daß Gott frei ist, dieselben anzunehmen oder nicht, sie ganz oder theilweise anzunehmen? oder hat Gott sich durch ein Versprechen gebunden, dieselben ihrem ganzen Werthe nach jedesmal zu acceptiren, auch für bestimmte Seelen, so daß die Annahme titulo iustitiae und deßhalb in jedem Falle unfehlbar gewiß erfolgt? Die erstere Auffassung dürfte vorzuziehen sein, da das fragliche Versprechen Gottes nicht nachweisbar ist.

4. Ueber die Suffragien im einzelnen ist noch einiges nachzutragen. Bezüglich des Gebetes sei bemerkt, daß ihm als beschwerlichem Werke sühnende Kraft innewohnt; dazu kommt die ihm eigene impetratorische Kraft, durch welche Gott

zu noch reicherer Verwendung des Genugthuungsschatzes bestimmt wird. — Auch das Gebet des Sünders dürfte in Anbetracht der großen Barmherzigkeit Gottes auf Grund seiner impetratorischen Kraft den Seelen mitunter mehr oder weniger nützlich sein. — Daß die Kirche Macht hat, den armen Seelen durch Ablässe erfolgreich zu helfen, und in welcher Weise und unter welchen Bedingungen diese Ablässe wirken, wurde früher besprochen [1]).

Vorzugsweise (potissimum), lehrt das Tridentinum, ist es das Opfer des Altares, welches den Seelen Hülfe bringt [2]). Die h. Messe leistet diese Hülfe vor allem ex opere operato, als Werk Christi, und zwar unfehlbar und direct, d. h. durch unmittelbare Verwendung des Genugthuungsschatzes. Dabei besteht, daß das h. Opfer auch indirect wirksam ist, indem es den Gläubigen zur Uebernahme von Satisfactionen Gnade gibt. Diese Wirkung ex opere operato setzt dann die h. Messe in doppelter Weise, einmal selbstredend, sofern sie Sühnopfer ist, dann aber auch, sofern sie Bittopfer ist, welches Gott, wie soeben vom Gebete bemerkt wurde, zu noch reicherer Verwendung des Verdienstschatzes bestimmt. Auf die weitern Früchte, welche sich aus der Mitwirkung der Kirche, des Priesters und der Gläubigen ergeben, wurde auch schon hingewiesen [3]). Specielle Frucht gewinnen diejenigen Seelen, für welche speciell applicirt wird. In jedem Falle aber sind die allgemeinen, wie die speciellen Früchte beschränkt. Das Maß derselben, bez. die Art ihrer Vertheilung hängt wesentlich von Rathschlüssen der göttlichen Weisheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ab. — Ueber die verschiedenen Classen der Verstorbenen, für welche applicirt werden kann oder nicht, wurde das Nothwendige anderswo gesagt [4]).

5. Daß die armen Seelen für die Lebendigen, insbesondere für ihre Wohlthäter beten, dürfte allgemeine Lehre der Theologen sein. Die Kirche als solche wendet sich freilich nicht an die Seelen des Fegfeuers, weil diese selbst der Fürbitte noch bedürfen und noch nicht mit Christus herrschen; die private Anrufung derselben aber mißbilligt sie nicht, sondern duldet sie [5]).

1) Oben S. 182 f. — 2) Sess. 25 de purg.
3) Oben S. 100. — 4) S. 103 f.
5) Zur Lehre von den Suffragien vgl. Bautz, Fegfeuer. S. 194—248.

Zweiter Theil.

Die Lehre von der allgemeinen Vollendung.

---

§. 41.

Realität des Weltgerichtes; Ungewißheit seiner Zeit; Vorzeichen desselben.

1. Die große Reihe göttlicher Gerichte schließt laut dem Dogma am Ende der Zeiten mit einem letzten (jüngsten) Weltgerichte ab. Venturus (Christus) iudicare vivos et mortuos, sagt das apostolische Symbolum, und zwar in fine saeculi, fügen spätere Glaubensbekenntnisse bestätigend und ergänzend hinzu [1]). Schon die h. Schrift des alten Bundes enthält unverkennbare Hinweise auf dieses Gericht [2]). Mit zweifelloser Klarheit aber spricht sich Christus selbst in dieser Hinsicht aus, so daß es nicht schwer ist, in der bekannten prophetischen Schilderung diejenigen Züge, welche ausschließlich auf die Zerstörung Jerusalems sich beziehen, von denjenigen zu unterscheiden, welche ausschließlich das Weltgericht zum Gegenstande haben. Einzelne dieser Züge beziehen sich freilich auf beide Vorgänge zugleich [3]). Dazu kommen die verschiedenen Aussprüche der Apostel [4]). Die Lehre der Väter ist hinsichtlich unseres Dogma's, auch hinsichtlich der übrigen belangreichern Lehrpuncte, die wir zu besprechen haben, so klar und einmüthig, daß wir uns einstweilen mit Einem, alles umfassenden Zeugnisse begnügen können. Der h. Augustinus zählt nämlich die wichtigern Lehrstücke auf, die wir seines Erachtens

---

1) Denz. n. 17, 47, 137, 234, 356, 863.
2) Is. 13, 9 ff.; Dan. 7, 9 ff.; Joel 2, 30 ff.; 3, 2; 3, 11 ff.
3) Vgl. Matth. 24 u. 25, auch Joh. 5, 27 ff.
4) I Cor. 4, 5; II Petr. 2, 4; Offb. 20, 11 ff.

in Ansehung der allgemeinen Vollendung zu glauben haben und nennt folgende: Die Wiederkunft des Elias, die Bekehrung der Juden, die Verfolgung des Antichrist, Gericht und Auferstehung, die Scheidung der Guten und Bösen, den Weltbrand und die Welterneuerung[1]).

Das theologische Denken entwickelt mit dem h. Thomas[2]) folgende Congruenzgründe: Es entspricht der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes, die Geschöpfe, insbesondere die vernünftigen, ihrem Ziele in einer Weise zuzuführen, daß Schöpfer und Geschöpfe empfangen, was ihnen gebührt. Diesem Zwecke aber dient das jüngste Gericht. Dasselbe offenbart nämlich in gleicher Weise Gottes Allwissenheit, Allmacht, Liebe, Langmuth und Barmherzigkeit und bereitet so dem dreieinigen Gotte die ihm gebührende Verherrlichung. Speciell offenbart das Gericht Gottes weise Vorsehung, deren Wege uns auf Erden so vielfach unerforschlich waren; ebenso auch Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit, indem nicht nur jedes einzelnen Menschen Lohn und Strafe, sondern auch jedes einzelnen Verdienst und Mißverdienst, auch selbst die guten und bösen Folgen seines Thuns und Lassens zur Kenntniß der Gesammtheit kommen. — Das Gericht bereitet auch Christo die gebührende Ehre, indem jetzt alles vor ihm die Knie beugt, die einen in seliger Wonne, die andern von seiner Macht getroffen. — Auch der einzelne Mensch empfängt, was ihm gebührt, neuen Lohn oder neue Strafe, neue Ehre oder neue Schmach, indem einerseits auch der Leib am Lohne oder an der Strafe theilnimmt und indem andererseits jeder einzelne vor der ganzen Welt in der Ehre oder Unehre erscheint, die seinem wirklichen Werthe oder Unwerthe entspricht. — Auch selbst die ganze Menschheit empfängt, was ihr gebührt. Bis zu den letzten Zeiten duldete nämlich Gott in weiser Absicht das Zusammensein der Guten und der Bösen hier auf Erden, obschon die Wege beider so verschieden waren. Jetzt tritt die Scheidung ein und verfällt jeder Theil der Menschheit dem Loose, das seinem Wege entspricht.

2. So gewiß das Weltgericht, und zwar am jüngsten Tage,

---

1) In illo itaque iudicio vel circa illud iudicium has res didicimus esse venturas: Eliam Thesbiten, fidem Judaeorum, Antichristum persecuturum, Christum iudicaturum, mortuorum resurrectionem, bonorum malorumque diremptionem, mundi conflagrationem eiusdemque renovationem. Quae omnia quidem ventura esse credendum est, sed quibus modis et quo ordine veniant, magis tunc docebit rerum experientia, quam nunc valet consequi ad perfectum hominum intelligentia. De civ. l. 20. c. 30.

2) Suppl. q. 88. a. 1.

so ungewiß ist die Zeit desselben, weil eben die Zeit des jüngsten Tages nicht bekannt ist.

Die alt- und neutestamentliche Prophezie gibt eine allgemeine Uebersicht über die Hauptperioden der irdischen Entwickelung und bezeichnet die christliche Zeit als die Schlußperiode; aber über die Dauer dieser Periode und den Zeitpunct ihres Endes sagt sie nichts[1]). Christus selbst erklärt ausdrücklich, daß nur der Vater die Zeit des Endes wisse[2]), und lehnt jede weitere Mittheilung förmlich ab, weil es uns nicht dienlich sei[3]). Und so geben auch die Apostel keinen Aufschluß. Sie halten es für möglich oder wahrscheinlich, daß das Ende nahe sei; sie halten es auch für möglich, daß es der fernen Zukunft angehöre[4]). Die h. Väter und alle besonnenen Theologen bekennen deßwegen unter Hinweis auf die Worte Christi ihre totale Unwissenheit in diesem Puncte, so insbesondere der h. Augustin in seinen beiden Briefen an Hesychius, in denen er unsere Frage expreß behandelt[5]); und ihm folgten die spätern Theologen, Thomas, Bonaventura, Suarez u. a.[6]). Das Lateranense V. verbietet, ebenfalls unter Hinweis auf die h. Schrift, kategorisch allen Predigern des göttlichen Wortes, hinsichtlich der Zeit des Weltendes mit Bezugnahme

---

1) Vgl. Dan. c. 2 u. 7; Offb. c. 13 u. 17.

2) Matth. 24, 36; Marc. 13, 32.

3) Non est vestrum, nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate. Apg. 1, 6.

4) Rogamus autem vos fratres, — ut non cito moveamini a vestro sensu, neque terreamini neque per spiritum neque per sermonem neque per epistolam tamquam per nos missam, *quasi instet dies Domini.* Ne quis vos seducat ullo modo. II Theff. 2, 1 ff. Vgl. I Theff. 5, 2 u. II Petr. 3, 1 ff.

5) Im I. Briefe erklärt der Heilige: Magis eligo cautam ignorantiam confiteri, quam falsam scientiam profiteri. Vgl. auch De civ. l. 18. c. 53.

6) Die vielfachen Versuche, welche gleichwohl früher und später auch von frommen und heiligen Männern (h. Norbert, Vincenz Ferr., Holzhauser u. a.) gemacht wurden, die Zeit des Endes zu bestimmen, mußten angesichts der angedeuteten Lage der Dinge nothwendig scheitern. Speciell ist die sog. Weissagung des h. Bischofs Malachias († 1148) eine Fälschung späterer Zeit; das nicht ungeschickte Machwerk sollte anscheinend bei einer Papstwahl des 16. Jahrh. eine Rolle spielen. Vgl. neues Kirchenlexicon. VIII. S. 541. Gleichwohl sucht neuerdings J. Maitre in einem umfangreichen Werke: La prophétie des Papes attribuée à s. Malachie, Paris 1901 die angebliche Prophezie auf critisch-diplomatischem, theologischem und historischem Wege als eine echte Offenbarung nachzuweisen. Vgl. St. aus M.-Laach. 1901. 8. Heft. S. 330.

auf die h. Schrift oder auf angebliche Offenbarungen irgend etwas Bestimmtes auszusagen[1]).

3. Wenn nun die Zeit des Endes im allgemeinen ungewiß ist, so gibt doch die h. Schrift eine Reihe von Vorzeichen, an denen die zuletzt lebenden Geschlechter mit wachsender Bestimmtheit die Nähe desselben erkennen können. Einzelne dieser Vorzeichen (Pest, Hungersnoth, Erdbeben von Ort zu Ort)[2]) bedürfen keiner weitern Erläuterung; andere hingegen: die Predigt des Evangeliums auf der ganzen Erde, die Apostasie, der Antichrist, die Wiederkehr des Henoch und Elias, die Bekehrung Israels, sind näher zu besprechen.

a) Als specielles Vorzeichen der letzten Dinge ist zunächst die Predigt des Evangeliums auf der ganzen Erde anzusehen[3]).

Das Evangelium, erläutern Väter und Theologen, wird in der Endzeit in allen Theilen der Erde in einer Weise verkündigt sein und wird allerorts so zahlreiche Anhänger zählen, daß niemand sich mit Unwissenheit entschuldigen kann. Daß buchstäblich alle Menschen bekehrt sein werden, sagt unser Heiland nicht, indem er zwar von einer allgemeinen Predigt, nicht aber von einer allgemeinen Annahme des Evangeliums redet.

b) Dem jüngsten Tage geht ferner ein großartiger Abfall von Kirche und Christenthum voraus.

Die Gottlosigkeit wird überhand nehmen, versichert unser Herr, und die Liebe der meisten (τῶν πολλῶν) erkalten[4]). Falsche Propheten und Messias: Lehrer des Unglaubens, der Zügellosigkeit, des Umsturzes, gleißnerische Volksbeglücker, unterstützt durch satanisches Blendwerk und Gaukelspiel, tragen zur Entchristlichung der Menschheit wesentlich bei[5]). Der

1) Tempus quoque praefixum futurorum malorum vel antichristi adventum aut certum diem iudicii praedicare vel asserere nequaquam praesumant, cum Veritas dicat: Non esse nostrum —, ipsosque, qui hactenus similia asserere ausi sunt, mentitos constat. Harduin, IX. S. 1808 f.

2) Et erunt pestilentiae et fames et terrae motus per loca. Matth. 24, 7.

3) Et praedicabitur hoc evangelium regni in universo orbe in testimonium omnibus gentibus, et tunc veniet consummatio. Matth. 24, 14.

4) Et quoniam abundavit iniquitas, refrigescet caritas multorum. Matth. 24, 12.

5) Surgent enim pseudochristi et pseudoprophetae et dabunt signa magna et prodigia. Matth. 24, 24.

h. Paulus spricht überdies von dem Abfalle (ἡ ἀποστασία)[1]), so daß wir an eine Apostasie zu denken haben, die ihrer Ausdehnung nach ungewöhnlich groß, ihrer Natur nach aber eine so radicale ist, daß auch selbst die natürliche religiöse Wahrheit vielfach verloren geht und der atheistische, materialistische Theil der Menschheit sich nicht entblödet, dem letzten und gottlosesten Tyrannen, dem Antichrist, als seinem Idole in wahnwitzigem Taumel göttliche Ehre zu erweisen. — Daß der Abfall, wenigstens im großen Ganzen, dem Erscheinen des Antichrist vorausgehen wird, scheint der Wortlaut beim h. Paulus anzudeuten.

c) Es hat zu allen Zeiten Antichriste gegeben[2]) und sie werden namentlich vor dem Weltende auftreten[3]). Von ihnen zu unterscheiden ist der Antichrist, d. h. der Christusfeind und Pseudochristus im eminenten Sinne, der vor dem jüngsten Tage erscheinen wird. Und zwar haben wir unter diesem Antichrist nicht etwa die Summe aller Christusfeinde, auch nicht den antichristlichen Zeitgeist oder den Teufel, sondern ein concretes menschliches Individuum zu verstehen. Beides, daß der Antichrist kommen wird und zwar als concretes menschliches Individuum ist mindestens sententia certa.

Schon einzelne Stellen beim Propheten Daniel enthalten nach katholischer Deutung einen Hinweis auf einen gottfeindlichen Tyrannen der Letztzeit, den Antichrist[4]); und ganz analoge Andeutungen gibt uns die Apocalypse[5]). Ausdrücklich spricht der h. Johannes in der eben citirten Stelle des I. Briefes von dem Antichristen, der in der Schlußzeit kommen wird, im Gegensatz zu andern Antichristen, die seine Vorläufer sind. Mit dem johanneischen Antichrist ist dann evident identisch der Mensch der Sünde, von dem der h. Paulus spricht, der Sohn des Verderbens, der Widersacher, der sich in Gottes Tempel niedersetzt und sich für Gott ausgibt und der mit Hülfe des Teufels Zeichen und Wunder thun und durch Lug und Trug die Menschheit verführen wird[6]).

---

1) Nisi venerit discessio primum et revelatus fuerit homo peccati. II Theff. 2, 3.

2) Et sicut audistis, quia antichristus venit, et nunc antichristi multi facti sunt. I Joh. 2, 18.

3) Matth. 24, 24.

4) Vgl. insbesondere Dan. 7, 8. 21. 25; auch 11, 36 f.

5) Offb. 13, 5—9; 17, 11.

6) Ne quis vos seducat ullo modo (quasi instet dies Domini), quoniam nisi venerit discessio primum, et revelatus fuerit homo peccati, filius perditionis, qui adversatur et extollitur supra omne, quod dicitur Deus aut quod colitur, ita ut in templo Dei sedeat, ostendens se, tam-

Der Apostel will seine Leser beruhigen, die über die vermeintliche Nähe des Weltendes in Aufregung waren, und macht sie darauf aufmerksam, daß dem Tage des Herrn noch zwei Ereignisse vorausgehen müssen: die große Apostasie, sodann das Auftreten des Antichrist. Bezüglich des letztern heißt es dann weiter, daß sein Geist (mysterium iniquitatis) freilich schon wirksam sei, daß aber der Gottlose selbst hervortreten müsse, bevor Christus erscheinen könne. Es sei aber ein detinens (κατέχον, κατέχων) vorhanden, ein Hinhaltendes, Hemmendes oder auch Herrschendes, welches sein Hervortreten verzögere. — Unter dem κατέχων können wir dann möglicherweise, indem wir die Ansicht vieler Väter und Theologen (mit Bisping) etwas erweitern, nicht gerade das römische Reich, wohl aber den christlichen Staat überhaupt verstehen. Denn so lange die Staaten im ganzen christlich sind, können Antichristenthum und Antichrist nicht die herrschende Macht sein. Andere Theologen[1]) verstehen vielleicht noch besser unter dem κατέχων den Antichrist selbst, der seine Ankunft noch hinhält und deßwegen auch die Ankunft Christi so lange hinhält, bis er aus der schon wirkenden antichristlichen Bosheit gleichsam herausgeboren ist[2]).

Ueber den Character des Antichrist geben die angeführten Schriftstellen hinlänglichen Aufschluß. Voll teuflischer Bosheit wird er in maßlosem Stolze keinen Gott über sich anerkennen, sondern sich selbst für den Allerhöchsten ausgeben und göttliche Ehre beanspruchen. Die Mittel aber, die er anwendet, um sich die Menschheit dienstbar zu machen, sind Lug und Trug, außerordentliche Wunder und Zeichen, sodann grausame,

---

quam sit Deus. Non retinetis, quod cum adhuc essem apud vos, haec dicebam vobis? Et nunc quid detineat (τὸ κατέχον) scitis, ut reveletur in suo tempore. Nam mysterium iam operatur iniquitatis, tantum ut qui tenet nunc teneat, donec de medio fiat (μόνον ὁ κατέχων ἄρτι, ἕως ἐκ μέσου γένηται). Et tunc revelabitur ille iniquus, quem Dominus Jesus interficiet spiritu oris sui et destruet illustratione adventus sui eum, cuius est adventus secundum operationem satanae in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus et in omni seductione iniquitatis. II Theff. 2, 3 ff.

1) Vgl. J. Grimm in seiner Monographie über den κατέχων; Simar im neuen Kirchenlexicon I. S. 925 und Theologie des h. Paulus §. 46; Atzberger, Die christliche Eschatologie. S. 312.

2) Eine dritte Deutung versteht unter dem κατέχων den Teufel, der im Schooße der Menschheit unsichtbar thätig ist, und der erst der offen hervortretenden Bosheit, dem Antichrist, Platz machen muß, bevor Christus erscheinen kann. Vgl. A. Schäfer in seinem Commentar zu dieser Stelle. — Schon der h. Augustin bemerkt über die dunkle und schwierige Stelle: Ego prorsus quid dixerit (apostolus), me fateor ignorare. De civ. l. 20. c. 19.

vielfach erfolgreiche Verfolgung der Gutgesinnten durch brutale Gewalt[1]), über die er als politischer Machthaber hinlänglich verfügt[2]).

Die Dauer der antichristlichen Herrschaft wird eine verhältnißmäßig kurze sein[3]), und zwar nach mehrfachen Andeutungen der h. Schrift eine etwa 3½jährige[4]). Suarez und Lessius erklären, zugleich mit Rücksicht auf eine constante Tradition, diese Zeitbestimmung für eine sententia certa. Ebenso ist es mit Rücksicht auf die Angaben der h. Schrift[5]) und dieselbe constante Ueberlieferung wiederum sententia certa, daß der Antichrist durch wunderbares göttliches Strafgericht, als dessen Vollstrecker wir vielleicht den Erzengel Michael anzusehen haben[6]), sein Ende finden wird. Als Ort der Katastrophe dürfte Jerusalem anzunehmen sein. Denn daß der Antichrist nach der herrschenden Ansicht der Väter und Theologen ein Jude sein, als Pseudomessias bei den Juden den ersten Anhang gewinnen und seinen Sitz in Jerusalem aufschlagen werde, sei noch nebenbei bemerkt[7]).

d) Daß Elias und Henoch nicht gestorben sind, sondern noch leben, ist mit Rücksicht auf die h. Schrift und den Consens der Väter mindestens als sententia certa anzusehen[8]). Daß beide vor dem Weltgerichte wiederkehren werden, um

---

1) Erit enim tunc tribulatio magna, qualis non fuit ab initio mundi usque modo, neque fiet. Matth. 24, 21. — Sanctos conteret. Dan. 7, 25. — Et est datum illi bellum facere cum sanctis et vincere eos. — Et datum est illi, — ut quicumque non adoraverint imaginem bestiae occidantur. Offb. 13, 7 u. 15.

2) Et data est illi potestas in omnem tribum et populum et linguam et gentem. Offb. 13, 7.

3) Propter electos breviabuntur dies illi. Matth. 24, 22. — Et post haec (mille annos) oportet illum (diabolum) solvi modico tempore. Offb. 20, 3.

4) Et tradentur (sancti) in manu eius usque ad tempus et tempora et dimidium temporis. — Et a tempore, cum ablatum fuerit iuge sacrificium, — dies mille ducenti nonaginta. Dan. 7, 25; 12, 11. — Et civitatem sanctam (gentes) calcabunt mensibus quadraginta duobus; et dabo duobus testibus meis et prophetabunt diebus mille ducentis sexaginta. Offb. 11, 2 f. vgl. 12, 6 u. 14.

5) Quem Dominus Jesus interficiet spiritu oris sui et destruet illustratione adventus sui. II Theff. 2, 8. Vgl. Ez. 38, 18 ff.; 39, 2 ff.; Dan. 11, 44 ff.; Offb. 16, 17 ff.; 19, 20; 20, 9.

6) In tempore autem illo consurget Michael, — et salvabitur populus tuus. Dan. 12, 1,

7) Eingehende Monographien de antichristo schrieben Lessius und besonders der Dominikaner Malvenda.

8) Bezüglich des Elias vgl. IV Kön. 2, 11; Ecclus 48, 9; bezüglich Henochs I Mos. 5, 24; Ecclus 44, 16; Hebr. 11. 5.

der Kirche im Kampfe gegen den Antichrist beizustehen, ist, soweit Elias in Frage kommt, mindestens sententia certa, und ein Gleiches gilt auch wohl in Ansehung Henochs.

Die Lehre der h. Schrift über die Wiederkehr des Elias ist eben ganz bestimmt[1]), und das Zeugniß der Tradition ganz allgemein. Wenn also in der Apocalypse von zwei Zeugen Rede ist, die während der antichristlichen Herrschaft auf Erden predigen werden[2]), so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der eine von ihnen Elias ist. Wer also ist der zweite? — Nur eine kleine Minderheit von Vätern und Theologen (in neuerer Zeit Kaulen) denken an Moses oder auch an Jeremias. Nach bei weitem überwiegender Tradition ist aber der zweite Zeuge kein anderer, als Henoch. Dafür spricht der Umstand, daß Henoch dem Gesagten zufolge noch nicht gestorben ist, weiterhin der Wortlaut der auf ihn bezüglichen Stelle im Buche Ecclesiasticus[3]). — Wenn einzelne Väter und nicht wenige ältere Theologen annehmen, auch der Apostel Johannes sei noch nicht gestorben, oder werde vor dem jüngsten Tage von den Todten auferstehen, um sich als dritter Zeuge dem Henoch und Elias anzuschließen, so beruht die erstere Annahme auf einem schon sehr alten Mißverständniß des bekannten Wortes unseres Herrn an Petrus[4]) und hat die historisch hinlänglich bezeugte Thatsache des Todes des Apostels gegen sich. Die zweite Annahme aber hat ebenfalls keine ausreichenden Gründe für sich, wohl aber die überwältigende Mehrheit der Väter und Theologen gegen sich. Daß der Liebesjünger gestorben und vor dem jüngsten Tage nicht wiedererscheinen werde, dürfte in der Gegenwart sententia certa sein.

Bis zum Beginn der Endzeit werden Henoch und Elias an einem uns unbekannten, jedenfalls paradiesischen Orte von Gott wunderbar im Leben erhalten und sind frei von Sünde und Schmerz. In heiligem Verkehr miteinander und mit den Engeln, in Gebet, Betrachtung, Entzückung haben sie kaum noch Empfindung für Dauer und Zeit. — Ihre Aufgabe hier auf Erden besteht dann darin, durch ihr wunderbares Auftreten, durch Predigt und Wunder die Ungläubigen und Sünder zu erschüttern, die Gläubigen zu trösten und zu stärken, durch Verhängung von Strafgerichten dem Antichristenthum entgegenzutreten[5]). — Nach den weitern Angaben

---

1) Vgl. Ecclus 48, 10; Mal. 4, 5 f.; Matth. 17, 11.

2) Offb. 11, 3.

3) Henoch placuit Deo et translatus est in paradisum, ut det gentibus poenitentiam. Ecclus 44, 16.

4) Dicit ei Jesus: Sic eum volo manere, donec veniam, quid a te? tu me sequere. Exiit ergo sermo iste inter fratres, quia discipulus ille non moritur. Joh. 21, 22 f.

5) Offb. 11, 5 ff.

der Apocalypse, die durchweg von Vätern und Theologen im buchstäblichen Sinne verstanden werden, dauert die Wirksamkeit des Henoch und Elias 1260 Tage, also nicht ganz so lang, als die Herrschaft des Antichrist, deren Dauer dem Gesagten zufolge ungefähr 3½ Jahre, bez. 1290 Tage beträgt. Nach diesen 1260 Tagen, also etwa 30 Tage vor dem Sturze des Antichrist, werden dann die beiden Zeugen als Opfer der antichristlichen Verfolgung in Jerusalem den Tod erleiden, nach 3½ Tagen aber wieder auferstehen und zum Himmel auffahren [1].

e) Auf Grund der klaren Schriftlehre und des Consenses der Väter und Theologen haben wir endlich auch die **Bekehrung Israels** in der Schlußzeit mindestens als sententia certa anzusehen.

Schon die alttestamentlichen Propheten stellen die Bekehrung des gesammten Israel in der messianischen Zeit in bestimmte Aussicht [2]. Und da dieselbe bis heute nicht erfolgt ist, so haben wir dieselbe in der Zukunft zu erwarten. Unser Heiland selbst weist auf die Bekehrung Israels in der Zukunft hin [3]. Nach den weiteren Aussagen Christi und des h. Paulus wird sich diese Bekehrung dann vollziehen, wenn die Bekehrung der Heidenwelt im großen Ganzen vollzogen ist [4]. Noch genauer bestimmt die h. Schrift den Zeitpunct der Bekehrung, indem sie dieselbe auf die Thätigkeit insbesondere des Elias, als des Repräsentanten des mosaischen Gesetzes zurückführt [5], während Henoch, der Repräsentant des natürlichen Gesetzes, sich in erster Linie der Bekehrung der Heidenwelt widmen wird [6]. Uebrigens folgt aus dem Gesagten nicht nothwendig, daß ausnahmslos sich jeder Jude bekehren wird, sicherlich aber gilt dieses von der großen Mehrheit. — Allem Anschein nach wird in der Endzeit die von Jeremias in einer Höhle des Berges Nebo verborgene Bundeslade wieder zum Vor-

---

1) Offb. 11, 3 ff.

2) Post haec revertentur filii Israel et quaerent Dominum Deum suum et David regem suum et pavebunt ad Dominum et ad bonum eius in novissimo dierum. Os. 3, 5. Vgl. Jer. 3, 18; 50, 4. Ez. 37, 16 ff.

3) Non me videbitis amodo, donec dicatis: Benedictus, qui venit in nomine Domini. Matth. 23, 39. Vgl. Luc. 13, 35.

4) Jerusalem calcabitur a gentibus, donec impleantur tempora nationum. Luc. 21, 24. — Caecitas ex parte contigit in Israel, donec plenitudo gentium intraret et sic omnis Israel salvus fieret, sicut scriptum est. Röm. 11, 25 f.

5) Qui (Elias) scriptus es in iudiciis temporum lenire iracundiam Domini, conciliare cor patris ad filium et restituere tribus Jacob. Ecclus 48, 10. Vgl. Mal. 4, 5 f. — Elias quidem venturus est et restituet omnia. Matth. 17, 11.

6) Ecclus 44, 16.

schein kommen, um, von Gottes Herrlichkeit umgeben, für Henoch und Elias Zeugniß abzulegen [1]).

4. Sind die entferntern Vorzeichen, die wir besprochen haben, in Erfüllung gegangen, so können Gericht und Ende nicht mehr ferne sein [2]). Nach einer kurzen Frist der Ruhe, die von den Guten zu innerer Sammlung verwendet wird, während der unbekehrte Theil der Menschheit, verblendet und verstockt, wie zu Noe's Zeiten sorglos dahinlebt [3]), treten plötzlich, in Form physischer Katastrophen, die näheren Vorzeichen ein.

a) Sonne und Mond werden durch wunderbares Zuthun Gottes verfinstert; dasselbe gilt von den übrigen Gestirnen [4]).

b) Die Kräfte der Himmel (virtutes coelorum) werden erschüttert [5]). Gemeint sind wohl zum Theil die eben erwähnten Vorgänge am Sternenhimmel; zum Theil jedenfalls neue Erscheinungen am Wolkenhimmel, in Form gewaltiger atmosphärischer Erschütterungen. Die betr. Vorgänge werden so abnorm sein, daß das gesetzliche Walten der großen Naturkräfte gestört und die bestehende Ordnung zusammenzubrechen scheint.

c) Die Vorgänge in der Atmosphäre in Verbindung mit gewaltigen Erschütterungen des Erdkörpers selbst erklären dann das Gebrause des Meeres und der Fluthen [6]); alles zusammen aber die Bedrängniß der Menschen, von denen ein Theil vor Angst und Schrecken zu Tode erstarrt [7]).

5. Wohl in der Morgenfrühe des Gerichtstages selbst erscheint dann das Zeichen des Menschensohnes am Himmel [8]), d. h. nach allgemeiner und constanter Tradition das h. Kreuz, zum Troste der Frommen [9]), zum Entsetzen derjenigen, die sich in der Unbußfertigkeit verstockten [10]). Letztere werden, von möglichen Bekehrungen abgesehen, in ihrer Verzweifelung vergeblich den Tod zu Hülfe rufen [11]). Das erscheinende Kreuz ist ent-

1) II Mach. 2, 4 ff.

2) Viele Theologen nehmen mit Rücksicht auf Dan. 12, 11 f. nach dem Sturze des Antichrist noch eine Frist von 45 Tagen an, was nicht als gewiß, immerhin als wahrscheinlich angesehen werden kann.

3) Matth. 24, 37 ff. — 4) Matth. 24, 29; Joel 2, 30 f.

5) Luc. 21, 26. — 6) Luc. 21, 25.

7) Arescentibus hominibus (ἀποψυχόντων ἀνθρώπων) prae timore. Luc. 21, 26.

8) Matth. 24, 30. — 9) Luc. 21, 28.

10) Matth. a. a. O. — 11) Offb. 6, 15 f.

weder als ein bloßes Lichtkreuz zu denken, oder es ist, von blendendem Licht umgeben, das von Gott wiederhergestellte h. Holz des Kreuzes selbst.

Während das h. Kreuz am Himmel steht, und wohl noch vor der Ankunft des Richters selbst ertönt dann die Posaune des Engels, die Posaune Gottes, die Stimme des Erzengels, die Stimme des Sohnes Gottes[1]), d. h. im Auftrage Gottes und Christi läßt der Erzengel (wohl Michael oder Gabriel) ähnlich wie auf Sinai Posaunenschall ertönen, der wenigstens insofern für die ganze Erde wirkungsvoll ertönt, als er durch gleichzeitiges Eingreifen göttlicher Macht die Auferstehung der Todten zur Folge hat[2]).

§. 42.

Die Auferstehung. Realität, Allgemeinheit, Gleichzeitigkeit, Ursachen und Dauer derselben.

1. Die schon von Hymenaeus und Philetus[3]), den Sadduzäern und Essenern, vorübergehend auch von einem Theile der Samariter, sodann von den Gnostikern und Manichäern der verschiedenen Jahrhunderte, den Swedenborgianern, endlich von den Ungläubigen aller Zeiten geläugnete Auferstehung der Todten ist ein Dogma der Kirche und eine Fundamentallehre des Christenthums. Denn gibt es keine Auferstehung, bemerkt der h. Paulus, dann ist auch Christus nicht auferstanden und unser Glaube ist eitel[4]).

a) Die Kirche spricht das Auferstehungsdogma in ihrer ganzen liturgischen Praxis aus, sodann in ihren Glaubensbekenntnissen, vom apostolischen angefangen, bis hinab zum tridentinischen[5]).

---

1) Matth. 24, 31; I Cor. 15, 52; I Thess. 4, 15; Joh. 5, 28.

2) Zum Ganzen vgl. Bautz, Weltgericht und Weltende. Mainz 1886. S. 1—156.

3) II Tim. 2, 17 f. — 4) I Cor. 15, 16 ff.

5) Im athanasianischen Symbolum heißt es: Omnes homines resurgere habent cum corporibus suis; in dem des Lateranense IV.: Omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant. Denz. n. 137 u. 356.

b) Schon die alttestamentlichen Propheten schildern die Wiederherstellung Israels aus der Gefangenschaft in Bildern, die zugleich einen deutlichen Hinweis auf die leibliche Auferstehung einschließen [1]). Ezechiel z. B. erblickt in der bekannten Vision ein Feld mit Todtengebeinen und schildert anschaulich, wie der Geist Gottes die dort ruhenden Todten zum Leben erweckt [2]). Besonders klar ist der berühmte Ausspruch Job's, ob wir nun den Text der Vulgata [3]) oder den Urtext zu Grunde legen [4]): Der fromme Dulder weiß, daß sein Erlöser am Schlusse der Zeiten über seinem Staube (Grabe) erscheinen wird; alsdann wird Job, nachdem sein Leib verwest ist, von neuem mit seinem Fleische umkleidet werden und er selbst wird, im eigenen Fleische und mit eigenen Augen, seinen Gott schauen. Entsprechend dem natürlichen Sinne des Textes und des Contextes erklären sämmtliche Väter diese Stelle von der Auferstehung, und nur der h. Chrysostomus und der h. Joh. Damascenus bilden eine Ausnahme. Denselben Glauben an die Auferstehung bekennen die machabäischen Brüder sammt ihrer Mutter [5]); ihn theilte das gesammte gläubige Judenthum [6]).

Christus selbst betont wiederholt und feierlich die allgemeine Auferstehung [7]); er vertheidigt diese Lehre gegen die materialistischen Sadduzäer einmal durch den Hinweis auf die

1) Is. 25, 8; 26, 19; Dan. 12, 2; Os. 13, 14.

2) Ez. 37, 1 ff.

3) Scio enim, quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum. Et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum meum. Job 19, 25 f.

4) Knabenbauer zu Job a. a. O. vertritt, mit Bezugnahme auf Corluy u. a., folgende Uebersetzung des hebr. Textes: Scio, redemptor meus vivus, et ultimus super pulverem surget, et postea pelle mea circumdantur haec, et ex carne mea videbo Deum. Aehnlich Zschokke zu Job a. a. O. und Atzberger a. a. O. S. 56 ff.

5) Der dritte Sohn erklärt: E coelo ista (linguam, manus) possideo, sed propter Dei leges nunc haec ipsa despicio, quoniam ab ipso me ea recepturum spero. II Mach. 7, 11.

6) Dicit ei Martha: Scio, quia resurget (frater meus) in resurrectione in novissimo die. Joh. 11, 24.

7) Venit hora, in qua omnes, qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei. Et procedent, qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae; qui vero mala egerunt, in resurrectionem iudicii. Joh. 5, 28 f. Vgl. 6, 39. 40. 44. 55.

Unsterblichkeit der Seele, welche Voraussetzung der Auferstehung ist; sodann — angeblichen Unzuträglichkeiten gegenüber — durch die Bemerkung, daß es nach der Auferstehung einen ehelichen Umgang nicht mehr gibt [1]). — Aus den zahlreichen Aussprüchen der Apostel genüge hier einstweilen der Hinweis auf die classische Ausführung im I. Corintherbriefe, wo der h. Paulus aus der Thatsache der Auferstehung Christi und der Thatsache der Erlösung die allgemeine Auferstehung herleitet.

Christus, das Haupt, ist auferstanden, bemerkt der Apostel; folglich werden auch die Glieder auferstehen, um dem Haupte conform zu sein. Christus ist der zweite Adam, der uns wiedererwarb, was wir im ersten Adam verloren. Wie also der erste Adam geistigen und leiblichen Tod über seine Nachkommen brachte, so brachte Christus geistiges und leibliches Leben. Christus endlich ist unser Erlöser, der uns von Sünde und Sündenfolgen, also auch vom leiblichen Tode errettete [2]). — Erlösung, Auferstehung Christi und unsere Auferstehung hangen nach dem h. Paulus so innig zusammen, daß, wenn es für uns keine Auferstehung gibt, auch Christus nicht auferstanden, der Tod nicht besiegt, die Erlösung nicht vollzogen ist [3]).

Weitere Aussprüche der h. Schrift, wie auch die wesentlichen Gedanken der Väter und Theologen sollen unten nachgetragen werden.

c) Das theologische Denken kann sich auf den Boden des Glaubens stellen, und dann ergibt sich die Auferstehung mit Gewißheit als Folgerung aus dem Erlösungsdogma, wie vorhin der h. Paulus andeutete. Sie ergibt sich mit derselben Gewißheit auch aus dem Heiligungsdogma. Zweck der Heiligung ist nämlich, uns auf das ewige Leben vorzubereiten. Nun ist aber auch der Leib in mancherlei Weise, insbesondere

---

1) In resurrectione enim neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei in coelo. De resurrectione autem mortuorum non legistis, quod dictum est a Deo dicente vobis: Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Jacob? Non est Deus mortuorum, sed viventium. Matth. 22, 30 ff.

2) Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. Unusquisque autem in suo ordine: primitiae Christus, deinde ii, qui sunt Christi. — Stimulus autem mortis peccatum est. — Deo autem gratias, qui dedit nobis victoriam per Dominum nostrum Jesum Christum. I Cor. 15, 22. 23. 56.

3) I Cor. 15, 14 ff.

durch die h. Taufe, die ihn zum Tempel des h. Geistes macht, vor allem durch die h. Eucharistie, Gegenstand übernatürlicher Heiligung [1]). Und folglich ist auch der Leib zu ewigem Leben berufen.

Die Vernunft auf sich allein gestellt vermag nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit der Auferstehung durch mancherlei Angemessenheitsgründe darzuthun.

Die Auferstehung entspricht nämlich der Natur des Menschen und dem natürlichen Triebe des Menschen, da erst Seele und Leib verbunden ein vollendetes Wesen ausmachen. Dazu kommt, daß die Hoffnung auf die Auferstehung ein kräftiges Motiv zu sittlichem Handeln abgibt.

Die Auferstehung dient auch der Harmonie und Schönheit des Universums, indem durch die Wiederherstellung der geistig-körperlichen Wesen die Stufenleiter der Geschöpfe ergänzt und die Lücke zwischen den rein geistigen und den rein körperlichen Dingen ausgefüllt wird.

Die Auferstehung dient endlich zur Verherrlichung Gottes, der in seiner Weisheit, Macht und freigebigen Güte den ganzen Menschen, auch den seiner Natur nach sterblichen Leib, unsterblichem Leben entgegenführt. Gleichzeitig offenbart sich die Gerechtigkeit, indem Gott den Leib, welcher zum Guten und Bösen mitwirkte, auch am Lohne oder an der Strafe theilnehmen läßt.

Gewißheit vermitteln diese Gründe nicht; sie empfehlen zwar die Auferstehung, aber fordern dieselbe nicht. — Freilich ist der Leib das natürliche Complement der Seele. Weil aber von der andern Seite Tod und Auflösung dem Menschen ebenfalls natürlich sind, so muß die Vernunft zugeben, daß die göttliche Weisheit ihr Werk erfüllt hat, wenn sie die unsterbliche Seele allein der ewigen Bestimmung zuführt und so dem Menschen eine Vollendung gibt, die seiner sterblichen Natur entspricht. — Auf solche Weise hat auch die Güte das Ihrige gethan, und das um so mehr, als auch die Seele allein hinlänglich befähigt ist, einer entsprechenden Vollendung theilhaftig zu werden und die volle Glückseligkeit zu genießen, die ihrer Substanz nach in der vollkommenen Erkenntniß und Liebe Gottes besteht. Freilich geht der natürliche Trieb der Seele auf Wiedervereinigung mit dem Leibe, und vermag auch der Leib durch den Genuß gewisser accidenteller Freuden in seiner Weise an der Seligkeit

1) Vgl. oben S. 121 f.

theilzunehmen. Indessen jener Trieb der Seele ist im Zustande der himmlischen Vollendung dem höhern Willen gänzlich unterthan; der höhere Wille aber will die Vereinigung mit dem Leibe nur insoweit, als Gott es will. Dazu kommt, daß die Seele im Besitze Gottes alle jene Güter und Freuden bereits eminent genießt, die sie durch den Leib nur unvollkommen genießen kann. — Was endlich die göttliche Gerechtigkeit anbetrifft, so ist es freilich wahr, daß das verdienstliche und mißverdienstliche Wirken nicht der Seele allein, sondern dem Compositum angehört. Andererseits ist es aber auch richtig, daß im letzten Grunde die Seele das Princip jenes Wirkens ist, und daß folglich der Gerechtigkeit genügt wird, wenn die Seele allein den Lohn oder die Strafe empfängt.

2. Daß die Auferstehung nach dem Dogma eine allgemeine sein wird, alle Menschen, nicht bloß die Guten, sondern auch die Bösen umfassend, ergibt sich aus dem Gesagten. Laut den angeführten Erklärungen der Kirche werden alle Menschen (omnes homines) auferstehen. Christus selbst versichert ausdrücklich, daß alle, die in den Gräbern sind, Gute und Böse, die Stimme des Sohnes Gottes hören werden[1]). Auch der h. Paulus verkündet die resurrectio iustorum et iniquorum[2]).

Die weitere Frage aber, ob und inwieweit die Auferstehung aller eine gleichzeitige sein werde, beantwortet sich am zweckmäßigsten durch eine kurze Würdigung des sog. Chiliasmus.

Die Chiliasten (Millenarier) nehmen unter Mißdeutung von Offb. 20, 1 ff. eine doppelte Auferstehung, zunächst der Gerechten, dann der Gottlosen und ein zwischenliegendes tausendjähriges Reich Christi hier auf Erden an. In dieser Zwischenzeit ist Satan gebunden; die Bürger jenes Reiches, mit denen Christus sichtbar verkehrt, genießen paradiesische Freuden. Nach den tausend Jahren entbrennt ein kurzer Kampf mit dem Satan, dann erfolgt die zweite Auferstehung und das Gericht. Den Chiliasmus in der angedeuteten feinern Form vertreten innerhalb der Kirche einige wenige Väter und eine kleine Gruppe von Schriftstellern der ersten Jahrhunderte: Papias, Justinus, Irenäus, Hippolyt, Tertullian, Victorin, Methodius, Lactantius, Melito, Nepos, Korakion und Commodian. In neuerer Zeit findet sich derselbe bei einigen französischen Schriftstellern und zwar in recht phantastischer Gestalt[3]), außerdem bei einigen deutschen Theologen, z. B. bei Bisping und Waller in ihren Commentaren zur Apocalypse[4]).

---

1) Joh. 5, 28 f. — 2) Apg. 24, 15.

3) Vgl. die Abhandlung in den Études religieuses. Jahrg. 1868.

4) Nicht gerade ein tausendjähriges, wohl aber ein möglicherweise end=

Außerhalb der Kirche findet sich der Chiliasmus bei den Ebioniten, Cerinthianern, Montanisten, Marcioniten, Apollinaristen, ferner bei den schwärmerischen Secten des Mittelalters (Apocalyptikern, Apostelbrüdern u. s. w.), endlich bei einzelnen protestantischen Secten (Irwingianern, Mormonen) und bei vielen neuern protestantischen Exegeten. Dieser außerkirchliche Chiliasmus hat vielfach einen grobsinnlichen Character. Es gilt dieses insbesondere von den ältern, judaisirenden Secten, welche die Wiederherstellung des jüdischen Cultus im neuen Messiasreiche erwarteten und den Bürgern desselben nicht bloß den Genuß ehrbarer, sondern auch ausschweifender Genüsse in Aussicht stellten.

Diese zweite häretische, grobsinnliche Form des Chiliasmus brauchen wir nicht eigens zu widerlegen; aus der Unhaltbarkeit der ersten, feinern Form ergibt sich die Falschheit der zweiten um so mehr.

a) Nach Lehre der h. Schrift gibt es nur Eine, gleichzeitige Auferstehung aller Menschen, der Guten und Bösen. Christus spricht von einer Stunde, in welcher alle Verstorbenen, die Guten und Bösen, seine Stimme hören werden[1]). Beim Schalle der letzten Posaune, bemerkt der h. Paulus, also zu derselben Zeit, stehen die Todten auf[2]); unmittelbar darauf werden die Gerechten von der Erde hinweggerafft, Christo entgegen, um ewig bei ihm zu sein[3]). Durch alles dieses ist die chiliastische Doppelauferstehung und das zwischenliegende Messiasreich evident ausgeschlossen. Auch bei den alttestamentlichen Propheten findet der genannte Irrthum keine Stütze[4]).

Die Auferstehung der Bösen wird I Cor. 15, 23 und I Thess. 4, 14 ff. deßwegen nicht eigens erwähnt, weil der Apostel Grund hat, nur

---

loses, sichtbares, irdisches Reich Christi nach dem Weltgerichte und Weltbrande nimmt der Franzose Chabauty in seinem mehrbändigen Werke Études scripturales, Poitiers 1890 u. ff. an. Ein Theil der Menschen, so glaubt er, werde den Weltbrand überleben, werde in einem paradiesischen Zustande (kein Tod, keine Erbsünde und Todsünde) weiterleben und sich vielleicht endlos fortpflanzen, bis für den einzelnen die Verklärung und Aufnahme in den Himmel erfolge. — Ueber diese Vorstellungen urtheilt Hurter, daß sie mit den christlichen Anschauungen nicht in Einklang gebracht werden können. Vgl. Innsbr. Zeitschr. für kath. Theol. 1894. S. 377 ff. — Verwandte Vorstellungen entwickelt Rohling, Auf nach Zion! Kempten 1901 und schon früher in der Tüb. theol. Quartalschr. 1899. S. 580 ff.

1) Joh. 5, 28 f.

2) In momento, in ictu oculi, in novissima tuba; canet enim tuba et mortui resurgent. I Cor. 15, 52.

3) I Thess. 4, 16. — 4) Vgl. Atzberger, S. 95.

die Auferstehung der Gerechten hervorzuheben. An der ersten Stelle gibt er die geziemende Reihenfolge an, in welcher die leibliche Auferstehung und Verklärung am mystischen Leibe Christi sich vollzieht: zuerst das Haupt, dann erst die (lebendigen) Glieder. An der zweiten Stelle aber beruhigt er seine Leser bezüglich der in Christo Entschlafenen durch die Versicherung, daß letztere am jüngsten Tage sofort auferstehen werden, um dann gleichzeitig mit den Lebenden in das glorreiche Messiasreich einzugehen.

Die von den Chiliasten angezogene Ausführung der Apocalypse läßt nicht nur an sich einen andern Sinn zu, sondern fordert denselben mit Rücksicht auf die anderweitige Schriftlehre geradezu. Unter der ersten Auferstehung der geh. Offenbarung, so erklärt schon der h. Augustin, ist eben die geistige, zum Leben der Gnade in der Kirche zu verstehen; unter der zweiten aber die allgemeine Auferstehung des Fleisches am jüngsten Tage, ganz entsprechend den Worten unseres Herrn selbst bei Joh. 5, 25. 28. 29. Die tausendjährige Zwischenzeit aber bezeichnet die Fülle der Zeit überhaupt, d. h. das messianische Reich hier auf Erden von seinem Anbeginn bis zu seinem Abschluß[1]). Für diese Deutung der Stelle tritt, von wenigen vornicänischen Vätern und Schriftstellern abgesehen, der unanimis consensus patrum et theologorum ein.

b) Der Chiliasmus steht auch in Widerspruch mit der kirchlichen Tradition. Er wurde im zweiten Jahrhundert zuerst von Papias vertreten, der gewisse Aeußerungen anderer Apostelschüler mißverstanden hatte. Immerhin war das Ansehen dieses h. Bischofs, obgleich ihn Eusebius als einen Mann von sehr geringem Talente darstellt, groß genug, um in Verbindung mit der gedrückten Lage der Kirche für die chiliastische Idee hauptsächlich in Kleinasien, der Heimath des Papias, eine Anzahl von Anhängern zu gewinnen. So war der Chiliasmus in der Kirche räumlich beschränkt; er war es auch zeitlich. Denn sofort vom Ende des zweiten Jahrhunderts an begann die Reaction in Rom, Afrika, auch in Kleinasien. Als Gegner erhoben sich insbesondere der römische Priester Cajus, ferner Origenes und Dionysius Alex., Basilius und Gregor Naz., Hieronymus und vor allem der h. Augustin. Von den Zeiten des h. Augustinus an ist der Chiliasmus in der Kirche als überwundener Standpunct anzusehen. Väter und ältere Schriftsteller nennen ihn eine jüdische Fabel, einen Irrthum, auch selbst eine Häresie; und ähnlich wechseln die Censuren der spätern Theologen. So viel

---

1) De civ. l. 20. c. 7.

ist gewiß, auch der sog. feinere Chiliasmus ist mindestens als eine sententia falsa, erronea anzusehen, die in unsern Tagen als freie theologische Meinung nicht mehr geltend gemacht werden kann, während jene ältern Chiliasten unverschuldet irrten, da zu ihrer Zeit die kirchliche Ueberlieferung hinsichtlich unseres Lehrpunctes noch nicht sofort einen zweifellos klaren Ausdruck gefunden hatte[1]).

Dem Gesagten zufolge steht es fest, daß die Auferstehung der Guten und Bösen eine gleichzeitige sein wird, die sich mindestens an einem und demselben Tage vollzieht. Einige Theologen betrachten diese Gleichzeitigkeit als eine moralische in dem Sinne, daß billigerweise zuerst die Guten auferstehen und dann erst, aber nur wenige Augenblicke später, die Gottlosen. Die sententia communior et probabilior hingegen nimmt mit Rücksicht auf das angeführte Wort des h. Paulus (in momento, in ictu oculi) eine physische Gleichzeitigkeit an und lehrt, daß alle in demselben Augenblicke auferstehen werden.

Nach der gewöhnlichen Annahme der Theologen wird sich die allgemeine Auferstehung, entsprechend der Auferstehung Christi, des Urbildes unserer Auferstehung, in der Morgenfrühe vollziehen; eine Zeitbestimmung, die selbstredend nur für jenen Punct der Erde gelten kann, der das eigentliche Centrum der Schlußereignisse sein wird. Einer von Hieronymus zu Matth. 25 erwähnten Tradition, laut welcher unsere Auferstehung ebenfalls an einem Ostermorgen erfolgen werde, möge auch hier gedacht sein.

3. Der Satz, daß die Auferstehung aller eine gleichzeitige sei, läßt übrigens einzelne Ausnahmen zu; es gilt dieses möglicherweise auch von der Allgemeinheit derselben. Es handelt sich hier um die Auferstehung Mariens und um die Auferstehungen beim Tode Christi, sodann um die Frage, ob die in der Endzeit lebenden Menschen sterben werden oder nicht[2]).

a) Daß Maria, obgleich sie dem Fluche der Sünde nicht unterlag, dennoch in Ephesus oder Jerusalem gestorben ist, steht durch kirchliche

---

1) Vgl. Augustinus, De civ. l. 20. c 6 ff.; Suarez, in 3. Disp. 50. sect. 8 u. 9; Franzelin, De div. trad. thes. 16; Schwane, Dogmengeschichte I. S. 295 ff und neues Kirchenlexicon III. S. 142 ff.; außerdem meine weitern Ausführungen im Katholik 1885. I. S. 38 ff.; Weltgericht und Weltende, S. 160 ff. und Auferstehungsleib, S 219 ff.

2) Vgl. zu diesen Fragen Weltgericht und Weltende. S. 171—190.

Ueberlieferung fest[1]). Sie wünschte den Tod aus Liebe, um ihrem Sohne, zugleich aus Demuth, um den übrigen Menschenkindern gleichförmig zu sein. Ursache ihres Todes war liebende Sehnsucht nach der Wiedervereinigung mit ihrem göttlichen Sohne.

Daß Maria drei Tage nachher wiederauferstanden und zum Himmel aufgefahren, ist eine derartig begründete sententia pia, daß ein Widerspruch höchst temerär sein würde[2]). Die Congruenzgründe für diese Meinung liegen nahe genug. Was aber die Tradition anbetrifft, so sind freilich die ältesten, theilweise schon dem 4. Jahrh. angehörigen Documente, z. B. die dem h. Johannes zugeschriebene Schrift De dormitione Mariae apocryph, und dasselbe gilt wohl von dem Berichte des dem 5. Jahrh. angehörigen Bischofs Juvenal von Jerusalem an die Kaiserin Pulcheria. Immerhin kommt in diesen Schriftstücken, an welche sich die Darstellungen des Joh. von Damascus, Germanus, Andreas Cretensis, Gregor von Tours u. a. wenigstens zum Theil anlehnen, ebenso in dem bald nach dem Ephesinum allgemein eingeführten Assumtionsfeste eine von Alters her überlieferte Thatsache zum Ausdruck. Daß es sich aber um die leibliche Himmelfahrt Marias handele, darüber lassen die genannten Zeugen und auch die alte kirchliche Liturgie keinen Zweifel[3]).

b) Was die Auferstehungen beim Tode Christi anbetrifft, so nimmt die sententia communis im Anschluß an die Darstellung bei

---

1) Für Ephesus treten neuerdings ein Wegener im Münster'schen Pastoralblatt. 1895. S. 23 ff. und Fonck in der Innsbr. Zeitschr. für kath. Theol. 1898. S. 481 ff.; für Jerusalem hingegen Nirschl im Mainzer Katholik. 1894. 11. Heft, sodann in zwei Monographien: Neue Untersuchungen u. s. w. Mainz 1896 und: Haus und Grab der h. Jungfrau. Mainz 1900. Diesen letztern Ausführungen pflichtet im wesentlichen Bardenhewer bei, obgleich „von einer Tradition, welche historischen Werth beanspruchen dürfte, kaum die Rede sein kann. Allerdings aber fallen zu Gunsten Jerusalems auch anderweitige Erwägungen in die Wagschale. Zu der Zeit, da Johannes sich nach Ephesus begab, hatte Maria die Bürde dieses Lebens wohl schon abschütteln dürfen. Und wenn dieses nicht der Fall gewesen sein sollte, so wird Maria sich doch schwerlich haben entschließen können, die Stätten des Lebens und Leidens ihres Sohnes mit Kleinasien zu vertauschen." Vgl. Lit. Rundsch. 1901. n. 12. S. 373. Ueber die neuesten Funde bei Ephesus, die zu Gunsten von Ephesus zu sprechen scheinen, vgl. St. aus M.-Laach. 1901. 3. Heft. S. 344 ff.

2) Vgl. Suarez, in 3. Disp. 21. sect. 2. n. 9. — Scheeben, Dogmatik. III. n. 1754.

3) Zur Traditionslehre vgl. auch Zeitschrift für kath. Theologie. 1880. S. 595 ff. und Scheeben, a. a. O. n. 1736 ff., außerdem neues Kirchenlexicon. I. S. 1074, Hurter, Comp. II. n. 617 ff. und Diekamp in seiner Schrift: Hippolytos von Theben. Münster 1898. S. 88—113.

Matthäus[1]) an, daß dieselben erst am Ostertage, nach der Auferstehung Christi erfolgt sind. Weiterhin lehren bei weitem die meisten Väter und Theologen, daß es sich hier nicht um eine Scheinauferstehung, etwa die Annahme eines Scheinleibes, sondern um eine wahre und eigentliche Auferstehung handle. Auch diese Annahme findet in dem Wortlaute bei Matthäus (surrexerunt, ἠγέρθησαν) ihre Stütze. Die weitere Frage aber, ob jene auferstandenen Heiligen nach Erfüllung ihrer Aufgabe wieder gestorben seien, wird verschiedentlich beantwortet. Der h. Augustin u. a. nehmen an, dieselben seien wieder gestorben; auch Oswald neigt dieser Auffassung zu. Andere (Hieronymus, Beda, Thomas) lassen die Frage unentschieden; auch Scheeben verhält sich ihr gegenüber neutral. Wohl die meisten Väter und Theologen (in unsern Tagen Arnoldi, Holzammer, Atzberger) vertreten die Annahme oder neigen zu ihr hin, daß jene Heilige zu einem unsterblichen, verklärten Leibesleben auferstanden seien. Als Congruenzgründe lassen sich geltend machen, daß es für Christus sich geziemte, von seiner Auferstehung an von einer kleinen Schaar ihm gleichgearteter, verklärter Menschenkinder umgeben zu sein; sodann der Umstand, daß dem verklärten, seligen Menschengeiste nicht eine sterbliche, sondern eine unsterbliche, verklärte Leiblichkeit entspricht. Auch hier kommt wiederum der Wortlaut zu Hülfe, da der Ausdruck „sie erschienen (ἐνεφανίσθησαν) vielen" vom gewöhnlichen, sterblichen Leibe nicht gebräuchlich ist.

c) Die Frage, ob die in der Endzeit lebenden Menschen auferstehen werden, hängt von der weitern Frage ab, ob sie wirklich sterben werden. Die meisten griechischen Väter und Exegeten nehmen an, daß jene Menschen ohne vorgängigen Tod die entsprechende leibliche Umwandlung erfahren werden. Sie berufen sich auf die griechische Lesart: πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα (I Cor. 15, 51), sodann auf das Wort des Apostels: Nos, qui vivimus, — rapiemur — obviam Christo (I Thess. 4, 16), auch auf das Wort des h. Petrus: Iudex vivorum et mortuorum (Apg. 10, 42). — Die lateinischen Väter hingegen vertreten durchweg mehr oder weniger entschieden die Meinung, daß jene Menschen allerdings sterben, aber sofort zu neuem Leben auferstehen werden, so daß nur der Tod als Zustand, als längerer Todesschlaf von ihnen auszuschließen sei. Die eben angeführten Schriftstellen könnten nämlich nicht bloß in diesem Sinne verstanden werden, sondern sie müßten es. Denn abgesehen von der fast ebenso stark verbürgten Lesart: πάντες κοιμηθησόμεθα, lehre der Apostel anderswo ausdrücklich, daß um Adams Sünde

1) Et multa corpora sanctorum, qui dormierant, surrexerunt. Et exeuntes de monumentis post resurrectionem eius venerunt in sanctam civitatem et apparuerunt multis. Matth. 27, 52 f.

willen alle Menschen sterben werden[1]). Dazu komme die Lesart der Vulgata: omnes resurgemus; denn die Auferstehung setze den Tod voraus. Auch die Scholastiker vertreten einmüthig diese Ansicht, und, wie es scheint, durchweg auch die neuern Theologen (Oswald, Bisping, Reischl, Jungmann, Hurter, Simar u. a.). Endlich vertritt auch der Röm. Katechismus diese Ansicht mit Berufung auf den h. Augustin und Ambrosius und unter Hinweis auf den h. Hieronymus, laut welchem die Kirche selbst diese Lehre bevorzuge[2]). Nach allem dürfte diese letztere Meinung mit Suarez als die wahrscheinlichere anzusehen sein.

4. Fragen wir nach den Ursachen, welche bei der Auferstehung concurriren, so ist, da die Todtenerweckung ein Wunder ersten Ranges, niemand anders, als der dreieinige Gott wirkende Ursache (causa efficiens) derselben. Werkzeugliche Ursache (c. instrumentalis) derselben ist Christus seiner Menschheit nach, wie es auch bei den Wunderwerken seines irdischen Lebens der Fall war[3]).

Untergeordnete dienende Ursachen sind die Engel, indem sie durch Posaunenton die Auferstehung einleiten und indem sie, in erster Linie wohl die h. Schutzengel, soviel nöthig durch göttliches Licht erleuchtet, die zerstreuten Leibesstoffe nach der Annahme vieler Theologen sammeln, um dann die Auferstandenen zur Stätte des Gerichtes zu geleiten[4]).

Da das Thun der Engel, speciell das Sammeln der Leibesstoffe, ohne mehrfache locale Bewegung nicht möglich ist, so ist für dasselbe Zeit erforderlich, wenn auch nur verschwindend kleine. Für das nachfolgende Thun Gottes aber bedarf es nur Eines Augenblickes. Wenn sich nach der wahrscheinlichern Ansicht die Auferstehung aller, soweit sie Gottes Werk ist, in momento, in ictu oculi vollzieht[5]), dann wird von der Auferstehung jedes einzelnen erst recht ein Gleiches gelten; die erforderliche Organisation des Stoffes durch göttliche Macht und die Vereinigung der Seele mit dem disponirten Stoffe vollziehen sich im Nu, so daß die erstere der letztern nur der Natur, nicht aber der Zeit nach vorausgeht.

Für die Auferstehung der Gerechten ist Christus zugleich die vorbildliche Ursache (c. exemplaris)[6]). Freilich sind

---

1) I Cor. 15, 22; Röm. 5, 12. — 2) P. 1. c. 12. q. 6.

3) Deus eos, qui dormierunt, per Jesum adducet cum eo. I Theß. 4, 13. Vgl. Joh. 5, 28; auch Grundz. II. S. 153 ff.

4) Matth. 24, 31. — Laut dem römischen Rituale betet die Kirche bei der Begräbnißfeier: Deus — hunc tumulum benedicere dignare eique angelum tuum sanctum deputa custodem.

5) Vgl. oben S. 329.

6) Reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae. Phil. 3, 21. Vgl. Röm. 8, 29; I Cor. 15, 49.

auch die Gottlosen Christo in der Auferstehung einigermaßen ähnlich; aber das ihnen eigene neue Leben wird ihnen nicht zu Theil, damit sie Christo gleichförmig seien, sondern damit auch der Leib die verdiente Strafe empfange.

Ebenso ist Christus durch sein Leiden und Sterben für die glorreiche Auferstehung der Gerechten die verdienende Ursache (c. meritoria)[1]. Allerdings reicht Christi Verdienst zur glorreichen Auferstehung aller Menschen hin; daß es bei den Bösen diesen Erfolg nicht hat, ist deren eigene Schuld.

Daß aber die Bösen überhaupt auferstehen, und zwar zu einem unsterblichen, unverweslichen Leibesleben, ist ohne Frage eine Folge des Erlösungswerkes. Weil aber das ihnen mitgetheilte Leben, so sehr es in sich ein Gut ist, doch für sie kein Gut, sondern eher ein Tod, als ein Leben ist, so kann nicht füglich gesagt werden, daß Christus die Auferstehung auch für sie verdient habe. Wohl läßt sich sagen, daß Christus es für sich verdient habe, werkzeugliche Ursache auch ihrer Auferstehung und dann ihr Richter zu sein.

Zweckursache (c. finalis) der Auferstehung ist in primärer Hinsicht Gottes und Christi Verherrlichung; in secundärer Hinsicht die Herbeiführung der den Guten und den Bösen gebührenden vollen Vergeltung.

§. 43.

Die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes.

Um die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes zu bestimmen, sind zwei Puncte zu erörtern, zunächst die substantielle Zusammensetzung desselben, d. h. seine Identität mit dem frühern Leibe, sodann die ihm zukommenden weitern Eigenschaften.

Zur Erklärung sei vorab bemerkt, daß Identität der Art (identitas specifica) denjenigen Dingen eignet, die eine Wesenheit von derselben Art besitzen. Identität der Zahl nach hingegen (id. numerica seu individui) kommt jedem Individuum zu, sofern dasselbe mit sich selbst eins und dasselbe Einzelwesen ist und bleibt. Und weil nun der individuelle Menschenleib wesentlich durch eine bestimmte Wesensform und durch eine bestimmte Materie constituirt wird, so wird derselbe so lange der Zahl

---

1) Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. I Cor. 15. 22.

nach mit sich selbst identisch sein, als ihm seine wesentlichen Constitutive, diese bestimmte Form und diese bestimmte Materie verbleiben. Die Identität der Form oder Seele bietet keine weitern Schwierigkeiten; wohl aber die Frage nach der Identität der Materie.

Die numerische Identität ist dann freilich eine andere beim Steine, der, gegen äußere Agentien geschützt, dieselben Stofftheile beharrlich festhält; eine andere beim lebendigen Organismus, der in lebendiger Entwickelung seine materiellen Bestandtheile nicht nur quantitativ vermehrt, sondern auch auf Grund des Stoffwechsels innerhalb bestimmter Fristen vollständig erneuert und durch andere ersetzt[1]). Die erstere Identität ist eine absolute, die letztere eine relative, sofern die Materie bei dem continuirlichen Fortbestande einer und derselben Substanz, sowie einer und derselben Form in einer beständigen, der Natur des Organismus entsprechenden Wandlung begriffen ist.

1. Daß der Auferstehungsleib mit dem jetzigen specifisch identisch, d. h. ein wahrer Menschenleib sein werde, ist katholisches Dogma. Wir brauchen den Beweis nicht eigens zu führen, da wir sogleich zeigen werden, daß beide sogar der Zahl nach identisch sein werden. Es sei hier nur bemerkt, daß die elfte Synode von Toledo in ihrer dogmatisch gültigen Erklärung die gegentheilige Lehre verwirft[2]). Dazu kommt die rationelle Erwägung, daß die menschliche Seele nicht Wesensform einer beliebigen Materie und eines beliebigen Leibes, sondern einer bestimmten Materie und eines bestimmten Leibes, nämlich des menschlichen ist.

Die specifische Identität wird von denjenigen geläugnet, die den Auferstandenen anstatt eines wahrhaft menschlichen, aus Fleisch und Bein bestehenden Leibes eine wesentlich anders geartete, unfaßbare, luftförmige, ätherische, himmlische Leiblichkeit zuschreiben. Die Vertreter dieser Ansicht (manche Origenisten, Eutychius von Constantinopel im 6. Jahrh., eine Reihe von Philosophen, Theosophen und Mystikern: Paracelsus, Böhme, Fichte, Bonnet, Daumer u. a.) huldigen überdies durchweg dem schon früher erwähnten weitern Irrthume, daß sie die abgeschiedene Menschen-

---

1) Die Annahme älterer Physiologen, daß der Stoffwechsel kein totaler, sondern nur ein partialer sei, der das innerste Gefüge des Organismus unberührt lasse, widerspricht der neuern Forschung.

2) Nec in aërea vel qualibet alia carne, ut quidam delirant, surrecturos nos credimus, sed in ista, qua vivimus, consistimus et movemur. Denz. n. 234.

seele nicht rein körperlos, sondern mit einem subtilen Leibesorgan verbunden dachten, aus dem sich dann später der Auferstehungsleib entwickelt[1]).

2. Die numerische Identität des auferstehenden mit dem frühern Leibe ist ebenfalls kirchliches Dogma.

a) Dieses folgt schon aus dem Worte resurrectio in den kirchlichen Symbolen. Denn das Wort resurgere, seinem natürlichen Sinne nach, ist nur dann berechtigt, wenn das aufstehende Subject mit demjenigen, welches fiel, der Zahl nach identisch ist. Nun ist aber, bemerkt der h. Thomas, das eigentliche Subject, welches im Tode hinsinkt, nicht so sehr die Seele, welche fortlebt, als vielmehr der Leib[2]). Dazu kommen der schon erwähnte Ausspruch des Toletanums, sowie die Erklärungen des Athanasianums und des Lateranense IV., daß alle Menschen auferstehen werden cum suis, suis propriis corporibus, quae nunc gestant[3]). Schon die Ausdrücke cum suis, suis propriis corporibus weisen, vernünftig gedeutet, auf die numerische Identität hin[4]); der Zusatz aber: quae nunc gestant, schließt jeden Zweifel aus. — Endlich sei, wenigstens flüchtig, auch auf die Ehre hingewiesen, welche die Kirche nicht bloß den Reliquien der Heiligen, sondern den Leibern aller ihrer entschlafenen Kinder, auch selbst ihrer Begräbnißstätte erweist, der sie überdies die bedeutungsvollen Namen coemeterium, dormitorium, campus sanctus gegeben hat. Die Kirche spendet aber diese Ehren, wie aus ihren liturgischen Gebeten und Gebräuchen hervorgeht und wie das Tridentinum ausdrücklich betont, einmal mit Rücksicht darauf, was die Leiber waren: Tempel des h. Geistes, dann mit Rücksicht darauf, was sie, auf Grund ihrer Auferstehung, dereinstens sein werden[5]). Auch auf die klare Ausführung und Begründung des römischen Katechismus ist hinzuweisen[6]).

b) Die Lehre der h. Schrift ergibt sich ebenfalls schon aus dem Worte resurrectio, ἀνάστασις. Auch jene Stellen sind bedeutungsvoll, in denen das Sterben ein Entschlafen, der

1) Oben S. 239. — 2) Suppl. q. 79. a. 1.

3) Denz. n. 137, 356.

4) Die Kirche wird doch nicht sagen wollen, daß der Auferstehungsleib demjenigen gehören werde, der ihn empfängt.

5) Vgl. Trid. sess. 25, de invoc. sanct.

6) P. 1. c. 12. q. 7.

Tod ein Schlaf genannt wird[1]). — Zur Lehre des alten Testamentes verweisen wir im übrigen auf die schon oben (S. 323) angeführten Schriftstellen, laut welchen die Gerechten des alten Bundes denselben Leib, dasselbe Fleisch, dieselben Glieder, welche sie damals besaßen, in der Auferstehung wiedererwarten. Auch auf die an derselben Stelle erwähnte Vision Ezechiels sei hingewiesen. — Noch deutlicher spricht die neutestamentliche Schrift unsere Lehre, und zwar in mannigfacher Weise aus. Zunächst stellt sie Christus als Vorbild unserer Auferstehung hin[2]). Nun aber vereinigte sich die Seele des auferstehenden Christus mit dem Leibe, der im Grabe ruhte. Ferner gibt die h. Schrift als Ort der Auferstehung jene Stellen und Plätze an, wo die einzelnen Leiber begraben liegen[3]); wie auch die Auferstehenden bei der Auferstehung Christi aus den betreffenden Gräbern hervorgingen[4]). Dazu kommt die Lehre des h. Paulus, der eben diesen gegenwärtigen Leib (hoc corruptibile, hoc mortale) auferstehen läßt, damit er die Unverweslichkeit und Unsterblichkeit gleich einem Kleide anziehe, über sich anziehe (induere, superinduere)[5]). Denn nur die Gestalt dieses sterblichen Leibes wird der Herr Jesus dereinst verändern (reformabit, μετασχηματίσει), nicht also die Substanz[6]); wie auch die aufgehende Pflanze ihren Leib nicht aus beliebiger, sondern aus der Substanz des Samenkornes bildet[7]).

c) Schon die vornicänischen Väter lehren einmüthig die numerische Identität. Aber während Kirche und Schrift auf die zu dem Ende nothwendige Identität der stofflichen Elemente nur einschließlich hinweisen, fordern und betonen die Väter diese Identität aufs ausdrücklichste und nachdrücklichste. Sie vergleichen die Auferstehung mit jenem Prozesse, kraft dessen die Pflanze sich aus der Substanz des

---

1) Apg. 7, 59; 13, 36; I Cor. 11, 30; I Theff. 4, 12 ff.

2) Qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae. Phil. 3, 21. Vgl. Röm. 8, 29; I Cor. 15, 49.

3) Et congregabunt (angeli) electos eius a quatuor ventis. Matth. 24, 31. — Omnes qui in monumentis sunt audient vocem Filii Dei. Joh. 5, 28. — Et dedit mare mortuos, qui in eo erant. Offb. 20, 13.

4) Matth. 27, 52. — 5) I Cor. 15, 53 f.; II Cor. 5, 2 ff.

6) Phil. 3, 21. — 7) I Cor. 15, 36 ff.

Samenkornes bildet (Clemens Rom., Theophilus, Tertullian); mit dem Wiederaufbau eines im Sturm gescheiterten Schiffes (Tertullian); mit der Wiederherstellung oder Umgießung einer schadhaften Bildsäule oder eines zerbrochenen Gefäßes (Theophilus, Justin, Methodius); auch auf den Phönix der Sage wird hingewiesen, der aus den Verwesungsstoffen des frühern Leibes neu ersteht (Clemens Rom.). Die Schwierigkeit aber, welche nach menschlicher Vorstellung darin liegt, daß die Theile des Körpers sich auflösen, zerstreuen, in die Leiber von Thieren und gar von Menschen übergehen, mißkennen die Väter keineswegs. Zur Lösung derselben weisen sie darauf hin, daß die Theile des Körpers zwar aufgelöst, aber nicht vernichtet werden (Justin); daß Gott diese Theile kenne und bewahre und daß ihre Wiedervereinigung, menschlich genommen, für Gott viel leichter sei, als ihre Schöpfung aus Nichts (Justin, Athenagoras, Irenäus, Tertullian, Minucius Felix)[1]).

Zu beachten ist überdies, daß die Väter die von ihnen vorgetragene Lehre nicht als eine bloße Privatmeinung, sondern als eine Lehre der Offenbarung und des Glaubens ansehen. Sie berufen sich nämlich auf die h. Schrift, die Christum als Vorbild unserer Auferstehung hinstellt (Ignatius, Clemens Rom., Justin, Irenäus, Tertullian); oder auf den berühmten Ausspruch Job's (Clemens Rom.); oder auf die bezüglichen Aussprüche des h. Paulus (Tertullian, Methodius); sie argumentiren auch aus dem biblisch-kirchlichen Ausdrucke resurgere (Tertullian). Endlich erklären sie, daß die numerische Identität durch die wichtigsten Dogmen (Schöpfung, Erlösung u. s. w.) insofern gefordert werde, als der schöpferische, erlösende, heiligende, vergeltende Gott sonst seinen Zweck nur unvollkommen erreichen würde (Justin, Athenagoras, Irenäus, Tertullian)[2]).

1) Daß auch selbst Origenes als Zeuge für die Identität angerufen werden kann, trotz seiner eigenthümlichen Anthropologie und seiner schwankenden Ausdrucksweise, glauben wir anderswo gezeigt zu haben. Vgl. Bautz, Auferstehungsleib. Paderb. 1877. S. 57 ff. Vgl. auch Atzberger, Gesch. der christl. Esch. S. 440 ff.

2) Vgl. Ignatius, Ad Trall.; Clemens Rom., Ad Cor. c. 24 ff.; Justin, De res. c. 4, 7, 8. Bezüglich dieser Schrift, von der nur ein Fragment erhalten, ist die Autorschaft Justin's zwar nicht ganz gewiß, hat aber hohe Wahrscheinlichkeit. Vgl. Funk im neuen Kirchenlexicon VI. S. 2070. — Vgl. ferner Athenagoras, De res. c. 7, 8, 13 ff.; Theophilus, Ad Aut.

Ganz in derselben Weise und mit derselben Bezugnahme auf die h. Schrift und die angedeuteten anderweitigen Dogmen äußern sich die nachnicänischen Väter. Was sie übereinstimmend lehren, ist in dem unten angeführten Ausspruch des h. Augustinus zusammengefaßt [1]).

Dieselbe Lehre wird von der gesammten ältern und neuern Scholastik vertreten und nur der eine Durandus bildet eine Ausnahme. Eine Auferstehung behaupten, bei der die numerische Einheit des Leibes nicht festgehalten wird, bemerkt der h. Thomas, ist häretisch, weil im Widerspruch mit der Auferstehungslehre der h. Schrift; die Identität des Leibes aber ist durch die der Materie bedingt [2]). Aehnlich äußert sich Suarez in seiner Polemik gegen Durandus [3]).

d) Unsere Lehre empfiehlt sich auch vom speculativen Standpuncte. Verherrlicht nämlich schon die Auferstehung überhaupt Gott und seine Eigenschaften, so gilt dieses erst recht von einer Auferstehung, bei welcher die numerische Identität des Leibes gewahrt bleibt. Sie verherrlicht Gottes Allmacht, vor allem seine Allwissenheit, welche alle Staubtheile unzähliger menschlicher Leiber kennt; die Weisheit, welche diese

---

l. 1. c. 13; Irenäus, Adv. haer. l. 5. c. 2 ff.; Tertullian, De res. c. 5 ff.; c. 14 ff.; c. 51 ff.; Minucius Felix, Octav. c. 34; Methodius, De res. c. 5 ff. (Migne, T. 18. S. 270 ff.).

1) Non autem perit Deo terrena materies, de qua mortalium creatur caro; sed in quamlibet cinerem solvatur, in quoslibet halitus aurasque diffugiat, in quamlibet aliorum corporum substantiam vel in ipsa elementa vertatur, in quorumcumque animalium, etiam hominum cibum cedat carnemque mutetur, illi animae humanae puncto temporis redit, quae illam primitus, ut homo fieret, viveret, cresceret, animavit. Ench. c. 88. Vgl. De civ. l. 22. c. 19 u. 20.

2) Oportet, quod idem numero homo resurgat; et hoc quidem fit dum eadem anima numero eidem corpori numero coniungitur: alias enim non esset resurrectio proprie, nisi idem homo repararetur. Unde ponere, quod idem numero non sit, qui resurget, est *haereticum, derogans veritati scripturae,* quae resurrectionem praedicat. — Unde idem corpus numero resurget, cum materia eadem numero resumatur. Suppl. q. 79. a. 2. Vgl. auch a. 1 u. 3.

3) Vera resurrectio, prout scriptura et ecclesia de ea loquuntur, identitatem requirit non solum animae, sed etiam materiae. — Communis sententia est, de necessitate resurrectionis esse, ut corpus resurgentis constet ex eadem numero materia, ex qua prius constitit. — Ratio est, quia sicut materia est de essentia hominis, ita identitas materiae est de ratione eiusdem hominis. In 3. Disp. 44. sect. 2.

Theile zum richtigen Ziele führt; die Güte, die dem Menschen gerade den Leib wiedergibt, der ihm auf Erden eigen war; die Gerechtigkeit, die genau den Leib, der zum Guten und Bösen mitwirkte, auch an Lohn und Strafe theilnehmen läßt.

Nicht minder leuchtet ein, in wie hohem Einklang unsere Lehre mit einer Reihe wichtiger Dogmen steht. Es entspricht dem Schöpfungsdogma, wenn gerade der Mensch und der Leib zum Ziele gelangt, der um des Zieles willen erschaffen wurde; dem Erlösungs- und Heiligungsdogma, wenn gerade der Leib aufersteht, der auf Erden geheiligt ward und der um der Sünde willen eine Beute des Todes wurde; dem Vollendungsdogma endlich, wenn genau der Leib, der mitverdiente oder mitsündigte, am Lohne oder an der Strafe theilnimmt.

Endlich entspricht es auch der natürlichen Neigung des Menschen, wenn er bei der Auferstehung eben den Leib wiederempfängt, der ihm auf Erden eigen war. Der Gedanke hieran treibt überdies mächtig an, den Leib zu ehren und heilig zu halten, die bösen Gelüste desselben zu zügeln und körperliche Leiden starkmüthig, hoffnungsfreudig zu ertragen.

3. Der Satz, daß der Zahl nach derselbe Leib auferstehen werde, ist in dieser seiner Formulirung dem Gesagten zufolge zweifellos katholisches Dogma. Der weitere Satz, daß der Zahl nach dieselbe Materie zu entsprechender Verwendung kommen werde, ist nicht expreß definirt; er ist aber einschließlich in den Aussprüchen der h. Schrift und des kirchlichen Lehramtes enthalten und wird aus ihnen von Vätern und Theologen auf dem Wege einfacher Analyse hergeleitet; wozu der weitere Umstand kommt, daß nur eine Auferstehung in diesem Sinne andern wichtigen Dogmen vollkommen gerecht wird. Wir tragen demnach kein Bedenken, die Lehre von der numerischen Identität der Materie als sententia certa hinzustellen. Es scheint beinah, daß wir genöthigt sind, diese Lehre geradezu für ein durch das ordentliche Lehramt proponirtes Dogma anzusehen, da Väter und Theologen einmüthig so viele Jahrhunderte hindurch dieselbe für eine Lehre der Offenbarung, der Schrift, der Kirche erklären[1]).

Die Lehre des Durandus und einiger spätern Theologen, z. B Lacordaire's, welche die Identität des Auferstehungsleibes lediglich aus der Identität der informirenden Seele herleiten, muß demnach als falsch bezeichnet werden. Wir geben freilich zu, daß die Vereinigung der Seele mit einem Leibe nicht widernatürlich wäre, dessen stoffliche Theile mit denen des frühern Leibes nur specifisch identisch

1) Vgl. Grundz. I. S. 17 ff.

sind. Wir behaupten nur, daß eine sogeartete Wiederherstellung des Menschen dem vollen Begriffe einer Auferstehung nicht entspricht, am wenigsten einer Auferstehung, wie Schrift, Väter, Theologen und Kirche sie vortragen.

Die Annahme einzelner Theologen, welche die Identität des auferstehenden Leibes auf eine von Seele und Leib verschiedene plastische Kraft zurückführen, die von Gott bis zur Auferstehung irgendwo und irgendwie im Dasein erhalten werde [1]), ist aus demselben Grunde zu verwerfen. Es kommt hinzu, daß der Fortbestand einer Kraft unbegreiflich ist, die, wenn sie existirte, doch nur als inhärente Form gedacht werden könnte. Thatsächlich existirt aber eine solche Kraft gar nicht, da nach Lehre der Kirche und einer gesunden Philosophie Seele und Leib den Menschen in der Weise vollenden, daß die vernünftige Seele unmittelbar und durch sich selbst wahre Form des Leibes ist [2]).

4. Gegen die vorgetragene Auferstehungslehre wendete der Unglaube von jeher ein, daß die Stoffe unseres Leibes in fortwährendem Flusse begriffen sind und, zumal nach dem Tode, in allerlei andere Körper, in Pflanzen und Thiere, sogar in andere Menschenleiber (Anthropophagie) übergehen. — Zur Lösung dieser und ähnlicher Schwierigkeiten, die dem Gesagten zufolge schon den Vätern sehr wohl bekannt waren, ist erstens zu beachten, daß der Mensch zeitlebens der Zahl nach nur Einen Leib besitzt, weil der Stoffwechsel in einer Weise verläuft, daß die ursprüngliche Leibessubstanz continuirlich fortbesteht, ohne daß jemals eine neue, zweite entsteht. In Folge dessen ist unser jetziger Leib der Zahl nach identisch mit jenem, den wir vor zehn Jahren besaßen, obgleich an die Stelle der damaligen Stofftheile lauter neue getreten sind. Zweitens ist der schon vom h. Thomas aufgestellte Grundsatz zu beachten, daß dasjenige, was die Identität unseres Leibes während seiner irdischen Entwickelung nicht aufhebt, dieselbe auch bei der Auferstehung nicht aufzuheben vermag [3]). Im Anschluß hieran bieten sich folgende Wege zur Lösung der beregten Schwierigkeiten.

a) Der Auferstehungsleib ist mit dem früheren der Zahl nach iden-

---

1) Vgl. Jungmann, De noviss. n. 226. — 2) Vgl. Grundz. II. S. 33.

3) Quod non impedit unitatem secundum numerum in homine, dum continue vivit, manifestum est, quod non potest impedire unitatem resurgentis. In corpore autem hominis, quamdiu vivit, — secundum materiam partes fluunt et refluunt. Nec propter hoc impeditur, quia homo sit unus numero a principio vitae usque in finem. 4. c. gent. c. 81. Vgl. Suppl. q. 80. a. 4 u. 5.

tisch, wenn er in seiner Totalität aus dem Stoffe gebildet wird, aus dem der entwickelte sterbliche Leib in irgend einem Momente seines irdischen Daseins bestand. — Ob die Auferstehung in dieser Form thatsächlich allgemein durchführbar sein wird, bleibe dahingestellt; sicherlich würde bei denjenigen, die sehr früh vor Vollendung der körperlichen Entwickelung gestorben sind, anderweitige Materie zur Ergänzung dienen müssen. Die Identität aber wäre bei dieser Form der Auferstehung unter allen Umständen gewahrt.

b) Zur Identität des Auferstehungsleibes genügt es, wenn zur Grundlegung desselben die Seele sich mit jenem verschwindenden Quantum von Stoffen verbindet, die einstmals, bei der Empfängniß des Menschen, zur ersten Constituirung der Leibessubstanz gedient haben. Zum weiteren Ausbau, der sich durch Gottes Macht in einem einzigen Momente vollziehen mag, kann unbeschadet der Identität anderweitige Materie zur Verwendung kommen. Thatsächlich würde dieser Auferstehungsmodus bei denjenigen Menschen nothwendig sein, die bald nach ihrer Empfängniß gestorben sind.

c) Zur Identität dürfte es ebenfalls genügen, wenn jenes verschwindende Quantum von Stoffen, welches zur ersten Constituirung einer menschlichen Leibessubstanz genügt, aus derjenigen Materie zwecks Grundlegung des Auferstehungsleibes ausgeschieden wird, welche in irgend einem Momente des früheren irdischen Daseins Constitutiv der Leibessubstanz war. Der weitere Ausbau würde sich auch hier in der eben angedeuteten Weise vollziehen müssen[1]).

5. Die weiteren Eigenschaften der auferstandenen Leiber besprechen wir in der Weise, daß wir zuerst die natürliche und außernatürliche Vollkommenheit der Leiber der Gerechten uns vorführen, um dann noch Einiges über die leibliche Beschaffenheit der Verdammten nachzutragen.

a) Der Leib wird zunächst in voller Integrität von den Todten auferstehen, ausgestattet mit allen jenen Gliedern und Organen, die zur naturgemäßen Bethätigung seines Lebens oder als naturgemäße Bestandtheile zu seinem Aufbau nothwendig sind. Die Leiber aller, auch der früh verstorbenen Kinder, werden auf dem Höhepunct der Entwickelung stehen, wie sie dem blühenden Mannesalter entspricht. Dafür spricht die Beschaffenheit des Urbildes, des Auferstehungsleibes Christi, sodann der Umstand, daß dem Zustande der letzten Vollendung eine vollendete Leiblichkeit entspricht.

1) Vgl. Bautz, Der Auferstehungsleib. S. 1—153.

Daß Christus die sichtbaren Spuren seiner Wunden nicht bloß vorübergehend an sich getragen habe und trage, um den Glauben seiner Jünger zu stärken und dann später beim Gerichte die Bösen zu beschämen, sondern daß er dieselben zur eigenen Glorie und zur dankbaren Bewunderung aller Seligen ewig an sich tragen werde, dürfte sententia certa sein. Nun ist aber Christus, folgern Väter und Theologen, das Vorbild unserer Auferstehung. Und folglich wird es sich mit den Wundmalen der Martyrer zum seligen Triumphe der Martyrer und zum Preise Gottes, dessen Kraft sie stärkte, in ähnlicher Weise verhalten. Selbstredend werden aber diese Wundmale frei von Entstellung sein und als glänzende Zierden jener Heiligen sich darstellen.

Der von einzelnen (Origenes, Gregor Naz., Basilius, Scotus Erigena, Döllinger) vertretenen Ansicht, daß den Auferstandenen die geschlechtliche Differenzirung fehlen werde, steht die gegentheilige Lehre als sententia certa gegenüber[1]). Freilich werden die betreffenden Functionen, die, wie diejenigen der Verdauungsorgane, dem vegetativen Leben angehören, ein Ende nehmen, da sie überflüssig geworden sind. Aber deßwegen sind die Organe keineswegs überflüssig, da sie, ursprünglich vom Schöpfer grundgelegt[2]), zur Integrität des menschlichen Leibes gehören. So lehrt es auch, einfach und natürlich gedeutet, die h. Schrift[3]); so nahezu einstimmig die Väter und Theologen. — Das gegnerischerseits angerufene Wort Christi, daß „die Auferstandenen nicht heirathen, noch verheirathet werden[4])", läugnet nur den Fortbestand des ehelichen Lebens und setzt den Fortbestand der Geschlechter geradezu voraus.

Ein analoges Bewandniß hat es mit den Organen der Verdauung. Auch sie werden, da sie integrirende Theile des Organismus sind, wiederhergestellt; aber ihre Functionen nehmen, weil überflüssig, ein Ende, da es im unverweslichen Leibe einen Stoffwechsel und deßwegen auch ein Nahrungsbedürfniß nicht mehr gibt[5]). — Wenn der auferstandene Christus Speise zu sich nahm, so that er es lediglich in der Absicht, seine Apostel von der Wahrheit seines menschlichen Leibes zu überzeugen.

Auch die dem menschlichen Leibe eigenen Säfte werden wiederkehren, soweit sie zur Integrität und zum naturgemäßen Aufbau des Organismus

1) Die von manchen Origenisten gelehrte Kugelgestalt der auferstandenen Leiber wird von Origenes selbst immerhin für wahrscheinlich gehalten. Vgl. Atzberger a. a. O. S. 444 f.

2) Masculum et feminam creavit eos. I Mos. 1, 27.

3) Regina austri surget in iudicio cum viris generationis huius. Luc. 11, 31.

4) Matth. 22, 30.

5) Esca ventri et venter escis; Deus autem et hunc et has destruet (καταργήσει). I Cor. 6, 13. καταργέω = lasse ruhen, müßig sein.

nothwendig sind. Es gilt dieses insbesondere vom Blute, wie auch an Christus als dem Vorbilde zu ersehen ist.

Was das sensitive Leben anbetrifft, so wird einerseits die Sinnesthätigkeit im unverweslichen Leibe nicht mehr, wie jetzt, mit einer stofflichen Zersetzung in den betreffenden Organen verbunden sein; andererseits werden auch die Sinne ihre letzte naturgemäße Vollendung besitzen, so zwar, bemerkt der h. Thomas, daß der geringste Reiz, welcher auf ein Sinnesorgan, z. B. das Auge, ausgeübt wird, zu einer vollkommenen Sensation genügt [1]).

Die Objecte des Gesichts- und Gehörssinnes ergeben sich von selbst. Für den Gefühlssinn (der Seligen) wird die Herrlichkeit der ganzen Umgebung, sowie das vollendete leibliche Wohlbefinden eine Quelle wohlthuender Empfindungen sein. Als Objecte des Geruchs- und Geschmackssinnes sind Väter und Scholastiker geneigt, liebliche Düfte in der himmlischen und irdischen Atmosphäre, bez. wohlschmeckende Substanzen in den Säften des Geschmacksorganes anzunehmen. Es ist aber auch denkbar, daß die Seligen gerade von diesen beiden letzten Sinnen entsprechende sinnliche Genüsse nicht empfangen werden, um, was möglicherweise der römische Katechismus andeuten will, in höherer Weise (altiore modo) im Genusse der geistigen Güter eminenten Ersatz zu finden [2]).

b) Zu den genannten leiblichen Vorzügen gesellen sich dann bei den Gerechten die vier höhern Gaben der leiblichen Verklärung.

Was den paradiesischen Menschen und manchen Heiligen hier auf Erden nur unvollkommen gegeben wurde, erreicht jetzt seine letzte Vollendung; was ehemals nur vorübergehend sich an frommen Dienern Gottes zeigte, wird jetzt bleibendes Eigenthum; was ehemals von außen her durch Gott bewirkt wurde, das quillt jetzt aus dem Innern des Menschen, ist Wirkung und Ausfluß jener Glorie, die in der Seele wohnt. Die den Leib informirende Seele empfängt höhere, außernatürliche (präternaturale, relativ übernatürliche) Kräfte, die ihr dauernd innewohnen, mittelst welcher sie dem Leibe eine Beschaffenheit mittheilt, durch welche er ihrer eigenen Beschaffenheit conform wird: Theilhaber ihres unsterblichen Seins und Lebens, Bild und Abglanz ihrer geistigen Herrlichkeit, dienstbares Werkzeug ihrer Thätigkeit. So wird nach der Ausdrucksweise des h. Paulus aus dem irdischen und sinnlichen (psychischen) Leib, aus dem „Fleisch und Blut", welche das Reich Gottes nicht besitzen können, ein himmlischer, durchgeistigter (pneumatischer)

---

1) Suppl. q. 82. a. 4. ad 6.

2) P. 1. c. 13. q. 11. — Zum Ganzen vgl. Auferstehungsleib. S. 154—280.

Leib[3]), dem Väter und Theologen im Anschluß an die erwähnte Ausführung des h. Paulus, unter Hinweis auf Christus, der Auferstehung Urbild, im einzelnen vier Eigenschaften zuschreiben: die impassibilitas, claritas, agilitas und subtilitas (spiritualitas)[1]). Es sind vier neue Brautgaben (dotes), welche den bereits vorhandenen Brautschatz der Braut zu vervollständigen bestimmt sind[2]), und welche der Seele von ihrem himmlischen Vater in dem Augenblicke gegeben werden, wo sie, mit dem Leibe vereint, im Begriffe steht, in die Wohnung Christi, des Bräutigams einzuziehen. Der Zweck dieser Gaben geht nämlich einmal dahin, zu bewirken, daß mit der Seele auch der Leib des göttlichen Bräutigams würdig sei; dann, Seele und Leib allseitig zu befähigen, die hohe Wonne jenes geistigen Bundes ewig zu genießen.

Durch die Leidensunfähigkeit (impassibilitas) wird der Leib in seinem innern Sein vervollkommnet. Diese Gabe schließt drei Momente in sich, die in ihrer Aufeinanderfolge dem Leibe eine immer höhere Vollkommenheit mittheilen. Das erste ist die Unsterblichkeit des Leibes überhaupt, eine Bestimmung, die in Form des posse non mori schon beim paradiesischen Menschen sich fand. Das zweite ist die Unverweslichkeit, das gänzliche Aufhören jeder materiellen Zersetzung im Leibe, indem die informirende Seele den Zusammenhang aller Körpertheile bis zu den Molekülen herab mit unüberwindlicher Kraft beherrscht. Die vollkommene Unsterblichkeit des Jenseits, das non posse mori, hat in der Unverweslichkeit ihren physischen Grund. Diese Unverweslichkeit besaß Adam im Paradiese nicht. Denn sein Leib unterlag dem Stoffwechsel und damit dem Nahrungsbedürfnisse; wohl aber eignet sie den Leibern der Verdammten, die unsterblich und unverweslich sind. Das dritte Moment ist die Leidensunfähigkeit im engern Sinne, die Unfähigkeit des Leibes, irgend etwas Schmerzliches an sich zu erfahren. Und diese letzte Bestimmung eignet nur dem verklärten Leibe, nicht dem verdammten, auch nicht dem paradiesischen. Denn mochten unsere Stammeltern auch thatsächlich von Leiden frei sein, leidensunfähig waren sie nicht. Die Leidensunfähigkeit kommt dadurch zu Stande, daß die Seele durch höhere Macht nicht bloß den Zusammenhang der Theile,

1) I Cor. 15, 42.

2) Seminatur in corruptione, surget in incorruptione; seminatur in ignobiliate, surget in gloria; seminatur in infirmitate, surget in virtute; seminatur corpus animale, surget corpus spiritale. V. 42—44.

3) Vgl. oben S. 251.

sondern auch jede Bewegung der Theile so vollkommen beherrscht, daß jeder schmerzlichen Erregung der Zugang verschlossen bleibt.

Die Klarheit (claritas) vervollkommnet den Leib in seiner äußeren Erscheinung; sie ertheilt ihm nicht bloß vollendete natürliche Schönheit und Anmuth, sondern umkleidet ihn auch mit wunderbarer Glorie, mit hellstrahlendem, farbenprächtigem Licht. Die Häupter der Martyrer, Jungfrauen und Lehrer der Kirche sind überdies mit einer hellglänzenden Aureole umleuchtet und umkrönt, d. h. mit einem außerordentlichen Lichtschmuck, der sie vor allen übrigen Seligen auszeichnet. Ist nämlich die Klarheit überhaupt der sinnfällige Widerschein jenes geistigen Lichtes, jener geistigen Schönheit und Wonne, die allen Seligen gemeinsam sind, so ist der besondere Lichtschmuck des Hauptes ein sinnfälliger Abglanz jener besonderen geistigen Wonne, die jenen drei Classen von Seligen noch eigens zukommt[1]. — Die physische Ursache dieser Lichterscheinungen ist die Seele vermöge der höhern Macht, die ihr gegeben ist, um in dem von ihr informirten Leibe jene materiellen Bewegungen hervorzurufen, welche Quelle des Lichtes und seiner verschiedenen Erscheinungen sind. Darum steht es in der Macht der Seligen, die Klarheit, wie einst Christus, zu bethätigen oder nicht; auch wohl, sie wechselnd in verschiedenen Graden zu bethätigen.

Die Gabe der Behendigkeit (agilitas) vervollkommnet den Leib in seinen localen Bewegungen und macht ihn in dieser Hinsicht der Seele völlig dienstbar. Die Agilität schließt die naturgemäße, progressive Bewegungsart nicht aus, vervollkommnet sie aber in der Weise, daß der Selige mit der größten Leichtigkeit und Ausdauer sich wird bewegen können, ohne irgendwie zu ermüden. Dazu kommen die bekannten höheren Erscheinungen. Vermittelst höherer Kräfte überwindet der Selige das Gesetz der Schwere, er wandelt über den Wassern, schwebt frei im Raume und versetzt sich im Fluge (Entrückung, raptus) von Ort zu Ort. Und weil diese Bewegung successiv verläuft, so beansprucht sie immerhin eine gewisse Dauer, aber nur eine verschwindend kleine; sie kann mit der Schnelligkeit eines Gedankens zu Stande kommen.

Geht der Zweck aller Verklärungsgaben dahin, den Leib geistig,

---

1) Vgl. oben S. 263.

d. h. dem Geiste möglichst conform und allseitig dienstbar zu machen, so ist es die Aufgabe der Subtilität (Geistigkeit im engern Sinne), dem Leibe eine ganz spezielle Conformität mit dem Geiste zu geben und ihn nach verschiedenen Richtungen hin in ganz besonderer Weise der Seele unterthan zu machen. — Die Subtilität vergeistigt den Menschenleib zunächst insofern, als sie, die Agilität ergänzend, dem Leibe jene eigenthümliche Form der Bewegung möglich macht, die naturgemäß nur dem reinen Geiste eigen ist. Vermöge der Subtilität ist nämlich der Selige, wie einst Christus, im Stande, fremde Körper, die sich seiner Bewegung entgegenstellen, einfach zu durchdringen und durch sie hindurchzugehen. Er bewerkstelligt dieses aber in der Weise, meinen wir unmaßgeblich (verschiedenen anderen, theils unrichtigen, theils schwierigen Erklärungen gegenüber), daß er durch höhere Macht die repulsiven und cohäsiven Kräfte des eignen Leibes vorübergehend soweit temperirt, die des fremden Körpers aber soweit bewältigt, daß einer gegenseitigen Durchdringung zum Zweck des Durchgangs kein Hinderniß mehr im Wege steht (Durchdringungskraft).

Die durch die Subtilität bewirkte Vergeistigung und völlige Unterwerfung des Leibes unter den Geist, die vollkommene Herrschaft des letztern über den erstern zeigt sich aber auch bei den höhern Thätigkeiten. Einerseits nämlich ist die Sinnlichkeit, das niedere Begehren der Herrschaft des höhern Willens gänzlich unterworfen und jede unordentliche Regung der niedern Seite unmöglich geworden. Andererseits bilden der Leib, seine Sinnesorgane und ihre Thätigkeit für die Bethätigung des höhern Erkennens kein Hinderniß und keine Schranke mehr. Der Selige bedarf fortan zum Zwecke des Erkennens nicht mehr der Concurrenz des Leibes, nicht mehr der Vermittelung sinnlicher Phantasmen; er kann sich ihrer bedienen und wird es vielfach thun; angewiesen aber auf dieselben ist er nicht. Er ist im Stande, die geschaffenen Dinge, körperliche und geistige, auf rein intellectuellem Wege unmittelbar und intuitiv zu erkennen, ganz nach Weise der anima separata und des Engels[1]).

Daß die Verklärung der Leiber, ebenso wie die Seligkeit und Glorie der Seelen, nach Maßgabe der Verdienste den verschiedenen Seligen in verschiedenem Grade zu Theil wird, ist selbstverständlich und wird

1) Vgl. S. 3. q. 11. a. 1. ad 2 und a. 2.

von Vätern und Theologen im Anschluß an I Cor. 15, 41[1]) ausdrücklich gelehrt. — Die Möglichkeit solcher Gradunterschiede ist bei der Klarheit am leichtesten ersichtlich, weniger leicht bei der Leidensunfähigkeit. Man muß eben bei den Verklärungsgaben, speciell bei der Impassibilität, zwischen Wirkung und Ursache unterscheiden. Sofern die Impassibilität gewisse Defecte vollkommen ausschließt (Verweslichkeit und Leiden), läßt sie einen Gradunterschied nicht zu und ist bei allen gleich. Sehen wir aber auf die Ursache, welche jene Ausschließung bewirkt, auf die Herrschaft nämlich, welche die Seele über ihren Leib besitzt, so wird dieselbe bei den verschiedenen dem Grade nach verschieden sein. Wenn zwei Orte hell erleuchtet sind, so sind beide im gleichen Maße von der Dunkelheit befreit; aber das Licht, welches die Dunkelheit verscheuchte, kann hier intensiver sein, als dort[2]).

c) Ueber die Auferstehung der ohne Taufe gestorbenen Kinder war schon früher Rede[3]). — Auch die Leiber der Verdammten stehen in voller Integrität wieder auf, frei von natürlichen Deformitäten, Krankheiten und Schwächen; sie nehmen jedoch vier Eigenschaften an, die den vier Verklärungsgaben entgegengesetzt sind. Sie sind zwar unsterblich, unverweslich, dabei aber leidensfähig; sie sind noch leidensfähiger, wie ehemals, eben weil sie unsterblich, unverweslich sind. — Beides, die Unverweslichkeit und die Leidensfähigkeit, hat nach einigen Theologen (z. B. Suarez) einen äußern Grund, indem das Höllenfeuer als Werkzeug Gottes zwar Kraft empfängt, die Leiber zu quälen, nicht aber, sie zu zersetzen und aufzulösen. Besser gefällt die Ansicht des h. Thomas, der auch den verdammten Seelen eine höhere, präternaturale Kraft zuschreibt, durch welche alle Körpertheile bis zu den Molekülen so fest zusammengehalten werden, daß jede Zersetzung ausgeschlossen ist, nicht aber jene schmerzerregende Bewegung, welche in Folge von Gluth und Hitze den Organismus ergreift und schließlich bei natürlichem Verlauf seine Auflösung herbeiführt[4]). — Die Leiber der Verdammten sind fernerhin abstoßend, finster, entstellt, verzerrt durch Schmerz, durch Leidenschaft und düstere Verzweifelung; sie sind schwerfällig, unerträglich, eine Last und Bürde für die Seele; sie sind endlich fleischlich, der Sitz niederer Gelüste, die Befriedigung suchen, aber nicht finden[5]).

---

1) Alia claritas solis, alia claritas lunae, et alia claritas stellarum, — sic et resurrectio mortuorum.

2) Vgl. Suppl. q. 82. a. 2. — 3) Vgl. oben S. 281.

4) Vgl. 4 c. gent. c. 89 und Bautz, Hölle. S. 176 ff.

5) Zum Ganzen vgl. Auferstehungsleib, S. 281—431.

§. 44.

Das Weltgericht.

1. Inhaber der primären richterlichen Gewalt ist der dreieinige Gott. Nach der Glaubenslehre ist es aber Christus in seiner Eigenschaft als Mensch, der kraft secundärer, ihm übertragener Gewalt am jüngsten Tage die Menschheit richten wird [1].

a) Die sämmtlichen kirchlichen Glaubensbekenntnisse sagen vom Menschensohne, der litt, starb, zum Himmel auffuhr, daß er am jüngsten Tage als Richter kommen wird.

b) Dasselbe versichert Christus selbst, dasselbe die Apostel [2]. Väter und Theologen aber fügen als Congruenzgrund hinzu, daß der sichtbaren Menschheit auch ein sichtbarer menschlicher Richter entspreche, der sich überdies durch Weisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit und Würde auszeichnen müsse, was alles im eminenten Sinne von Christus gelte.

Erklärend fügen die Theologen hinzu, daß dasjenige, was der Weltrichter als Richter zu leisten habe, auch nicht über Christi menschliches Können hinausgehe. Christus besitzt nämlich in seiner menschlichen Seele eine vollkommene Erkenntniß des Thatbestandes, da er auch als Mensch alles Wirkliche weiß, selbst die geheimsten Gedanken [3]; er besitzt auch eine vollkommene Kenntniß des göttlichen Gesetzes als der Norm für das sittliche Handeln und für die Austheilung von Lohn und Strafe. Und so ist es für den Richter ein Leichtes, sowohl das Urtheil zu fällen und zu verkündigen, als auch dessen Vollstreckung nicht bloß zu wollen, sondern auch selbst zu bewirken; letzteres freilich mit Hülfe seiner göttlichen Macht.

2. Nach dem Dogma wird Christus zur Abhaltung des Gerichtes vom Himmel zur Erde herniedersteigen. Inde

---

1) Daß Christus als Mensch von seiner Auferstehung an aller Wahrscheinlichkeit nach auch im besondern Gerichte der Richter ist, wurde früher bemerkt. Vgl. S. 243.

2) Neque enim Pater iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit Filio; — et potestatem dedit ei iudicium facere, quia Filius hominis est. Joh. 5, 22 u. 27. — Ipse est (Jesus a Nazareth), qui constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum. — Statuit (Deus) diem, in quo iudicaturus est orbem in aequitate in viro, in quo statuit, fidem praebens omnibus, suscitans eum a mortuis. Apg. 10, 42; 17, 31.

3) Vgl. Grundz. II. S. 148 ff.

venturus est, sagen die kirchlichen Symbola; und auch die Aussprüche Christi und der Apostel sind von zweifelloser Klarheit [1]).

Nach den weiteren Andeutungen der h. Schrift werden dann die auferstandenen Gerechten sofort auf Wolken hinweggerafft werden dem Herrn entgegen, während die Bösen auf der Erde zurückbleiben, um dort ihr Urtheil zu empfangen [2]). Die Ausdrücke „zur Rechten“ und „zur Linken“ des Richters dürften bildlich im Sinne von Bevorzugung und Zurücksetzung, von Segen und Fluch zu verstehen sein.

Im Uebrigen erfolgt die Ankunft des Menschensohnes „mit großer Macht und Herrlichkeit“. Dem Weltrichter eignet eben eine Macht, vor welcher sich die ganze Schöpfung beugt. Die Herrlichkeit aber weist einmal auf die Majestät der Person des Richters hin, sodann auf den Glanz seiner Umgebung: zu seinen Füßen als Schmuck und Thron, zugleich als Symbol seiner Gottheit glänzende Wolken; im Hintergrunde oder zur Seite das Zeichen des Menschensohnes, das glorreiche Kreuz; in seinem Gefolge die glänzenden Schaaren der Engel [3]), theilweise wohl in angenommenen Leibern, was, wie einzelne Theologen (Suarez, Oswald) hervorheben, dem sichtbaren Character des ganzen Vorganges immerhin entsprechen, durch die Anwesenheit der Verdammten und der erbsündlichen Kinder unseres Erachtens aber kaum motivirt sein würde, da diesen ein geistiges Schauen der reinen Geister wie vor der Auferstehung, so auch nach derselben möglich sein dürfte.

Für die nähere geographische Bestimmung der Gerichtsstätte ist Joels Ausspruch [4]) nicht entscheidend, da es fraglich ist, ob der Prophet gerade das Thal Josaphat bei Jerusalem gemeint hat. Thal Josaphat, d. h. des Gottesgerichtes, ist vielleicht nur symbolische Bezeichnung der Gerichtsstätte überhaupt, wo immer sich dieselbe befinden mag. — Immerhin hat die Annahme, daß Jerusalem und das Thal Josaphat der Mittelpunct des Gerichtes sein werde, eine gewisse Wahrscheinlichkeit. Sehr alte Tradition spricht für diese Annahme. Sodann erscheint es congruent, daß Christus an derselben Stelle, wo er durch das ungerechteste Gericht so tief erniedrigt wurde, als gerechter Richter triumphire, die Un-

---

1) Et videbunt Filium hominis venientem in nubibus coeli cum virtute multa et maiestate. Matth. 24, 30. Vgl. Apg. 1, 11; Offb. 1, 7.

2) Et mortui, qui in Christo sunt, resurgent primi. Deinde nos, qui vivimus, qui relinquimur, simul rapiemur cum illis in nubibus obviam Christo in aëra. I Thess. 4, 15.

3) Matth. 16, 27; 24, 30; 25, 31; 26, 64.

4) Congregabo omnes gentes et deducam eas in vallem Josaphat et disceptabo cum eis ibi; — consurgant et ascendant gentes in vallem Josaphat, quia ibi sedebo, ut iudicem omnes gentes in circuitu. Joel 3, 2 u. 12.

gerechtigkeit zerschmetternd, die Gerechten aber, seine Glieder, dort zum Himmel führend, wo er, das Haupt, glorreich in denselben einging. Auch in der Bemerkung der Engel, daß Christus dereinst ebenso (zum Gerichte) wiederkehren werde, wie er zum Himmel aufgefahren, finden die Theologen einen Hinweis auf die Identität des Ortes.

3. Nach der weitern Lehre des Dogma's werden alle Menschen, Gerechte, Sünder, Ungläubige von Christus gerichtet werden. Omnes homines — reddituri sunt de factis propriis rationem, bemerkt das Athanasianum; und die Schrift des alten wie des neuen Bundes läßt alle Völker und Menschen vor Christi Richterstuhl erscheinen[1]. — Daß auch die guten und bösen Engel im Gerichte erscheinen werden, um in irgend einer Weise gerichtet zu werden, ist ausdrückliche Lehre der h. Schrift[2]. — Ueber die Anwesenheit der erbsündlichen Kinder wurde schon früher das Nöthige bemerkt[3].

Wenn Christus sagt, die Gläubigen würden nicht gerichtet und die Ungläubigen seien bereits gerichtet[4], so schließt er von denen, die im Glauben und in der Gnade sterben, das Gericht im schlimmen Sinne aus; bezüglich der Ungläubigen aber, die in der Sünde sterben, will er sagen, daß für das göttliche Erkennen das Urtheil über sie längst feststeht und daß sie schon jetzt in einem Zustande sich befinden, der sie der Verwerfung würdig macht. — In demselben Sinne sind einzelne Väter zu verstehen, wenn sie im Anschluß an Joh. a. a. O. ähnliche Gedanken aussprechen. Stellenweise denken sie auch wohl an das sog. iudicium discussionis, die Gerichtsverhandlung, deren Zweck darin besteht, den Thatbestand, das Maß des Verdienstes und der Schuld, nicht zwar für Gott, sondern für die Menschen einleuchtend und klar zu machen, und so das Urtheil, Lohn und Strafe, zu begründen. Die Väter wollen sagen, daß Gott allerdings hinsichtlich aller Menschen den Thatbestand aufklären und so das Urtheil rechtfertigen werde. Indessen bei denjenigen Menschen, die zeitlebens gar nicht oder kaum gesündigt, oder die zeitlebens im Unglauben

1) Vgl. Joel a. a. O. — Et congregabuntur ante eum omnes gentes. Matth. 25, 32. — Omnes enim stabimus ante tribunal Christi. Röm. 14, 10. — Omnes enim vos manifestari oportet ante tribunal Christi. II Cor. 5, 10.

2) Nescitis, quoniam angelos iudicabimus? I Cor. 6, 3. — Angelos vero, qui non servaverunt suum principatum, — in iudicium magni diei vinculis aeternis sub caligine reservavit. Jud. 6. Vgl. II Petr. 2, 4.

3) Vgl. oben S. 281.

4) Qui credit in eum (Filium), non iudicatur; qui autem non credit, iam iudicatus est. Joh. 3, 18.

und in der Ungnade verharrten, sei der Thatbestand beim ersten Anblick so einfach und so klar, daß es eines eigentlichen iudicium discussionis, einer eingehenden Untersuchung und Begründung nicht bedürfe, um das Urtheil in den Augen aller ohne weiteres klar zu machen.

4. Auch der Satz, daß mit Christus eine Anzahl Heiliger in irgend einer Weise, auch selbst über die Engel, zu Gerichte sitzen werde, ist auf Grund der klaren Schriftlehre[1]) als Glaubenssatz anzusehen.

In gewisser Beziehung, bemerken die Theologen, werden alle Gerechte mitrichten, und zwar einmal durch Vergleich und Gegensatz (comparatione), indem ihrer aller Heiligkeit und Tugend die Schuld der Bösen darthut und diese verurtheilt; sodann durch ihre Zustimmung (approbatione) zum Urtheil des höchsten Richters. Auf eine dritte Weise der Mitwirkung seitens einzelner Heiligen weist die h. Schrift hin, indem sie bei Matth. a. a. O. von zwölf Richterstühlen spricht, auf denen die Apostel beim Gerichte sitzen werden. Diese Heiligen wirken also dadurch in specieller Weise mit, daß sie in ehrenvollem Beisitz (honorabili consessione) dem Richter unmittelbar assistiren. Ob sie noch in anderer Weise speciell mitwirken werden, etwa dadurch, daß sie, wie der h. Thomas u. a. glauben, das von Christus gefällte Urtheil zur Kenntniß der Betheiligten bringen, bleibe dahingestellt.

Zu dieser speciellen Mitwirkung sind übrigens wohl nicht allein die Apostel berufen, und die Zahl Zwölf versinnbildet überhaupt, wie von der einen Seite die Gesammtheit der zu richtenden Menschen, so von der andern die Gesammtheit der beisitzenden Richter. Wir haben ohne Frage an eine Anzahl hervorragender Heiliger zu denken; ob an diejenigen, welche den Aposteln in besonderer Weise ähnlich waren, ob an die von der Kirche canonisirten Heiligen, ob an solche, die in sehr vollkommener Weise die freiwillige Armuth und die Nachfolge Jesu übten, bleibe wiederum dahingestellt; die Meinungen der Theologen sind verschieden.

Comparatione et approbatione werden die gerechten Menschen auch über die Engel richten, umgekehrt die guten Engel auch über die Menschen. Das Amt der Beisitzer aber im Gerichte über die Menschen schreiben die Theologen nur hervorragenden heiligen Menschen zu, weil derjenige, der in so specieller Weise im Gerichte über Menschen mitwirkt, billigerweise selbst Mensch sein muß. Ebenso dürfte im Gerichte über die Engel das Amt des Beisitzers nur hervorragenden Engeln zukommen.

5. Wenn die h. Schrift von Büchern spricht, die beim Ge-

---

1) Cum sederit Filius hominis in sede maiestatis suae, sedebitis et vos (discipuli) super sedes duodecim iudicantes duodecim tribus Israel. Matth. 19, 28. Vgl. Weish. 3, 7 f.; I Cor. 6, 3.

richte aufgeschlagen werden, auch von einem Buche des Lebens (liber vitae), welches geöffnet wird[1]), so sind das offenbar bildliche Bezeichnungen der Gerichtsverhandlung selbst (discussio). Unter den Büchern haben wir das Gewissen der einzelnen Menschen zu verstehen, aus welchem jeder durch göttliches Licht erleuchtet sein vergangenes Leben seinem gesammten sittlichen Werthe oder Unwerthe nach, sowie das Maß seines Verdienstes und seiner Schuld vollkommen erkennt.

Das allgemeine Gericht hat aber den weitern Zweck, jedem einzelnen auch bezüglich aller übrigen, die gerichtet werden, die gleiche Erkenntniß zu erschließen; und diesem Zwecke dient das Buch des Lebens. Unter dem Buch des Lebens versteht nämlich die h. Schrift das göttliche Wissen selbst, bald, sofern es diejenigen, die zum Leben der Glorie, bald, sofern es auch diejenigen kennt, die nur vorübergehend zum Leben der Gnade bestimmt sind[2]), bald auch, sofern es überhaupt alles das vollkommen erkennt, was zur Abhaltung des Weltgerichtes erforderlich ist[3]). Das Oeffnen dieses Buches bezeichnet dann jene Thätigkeit Christi, durch welche er Engel und Menschen durch wunderbare Erleuchtung aus der Fülle des göttlichen Wissens alles Erforderliche erkennen läßt, so zwar, daß aus dem Zusammenwirken des Buches des Lebens mit den Büchern des Gewissens jeder einzelne alles, das Eigene und das Fremde, so klar erkennt, wie es zum vollen Verständniß des Weltgerichtes nöthig ist. Auch das Urtheil selbst, welches Lohn und Strafe genau zumißt, wird in derselben Weise durch innere Erleuchtung und Ansprache jedem kund gemacht, sowohl hinsichtlich der eigenen Person, als auch hinsichtlich aller andern, die gerichtet werden.

Das Buch heißt aber Buch des Lebens, weil es wenigstens nach göttlicher Intention für alle ein Buch des Lebens sein sollte, obgleich es für sehr viele durch deren Schuld thatsächlich ein Buch des Todes ist. — Der Behauptung des Petrus Lombardus, die frühern Sünden der Gerechten würden im Gerichte nicht bekannt gemacht, widersprechen so

---

1) Iudicium sedit et libri aperti sunt. Dan. 7, 10. — Et libri aperti sunt, et alius liber apertus est, qui est vitae, et iudicati sunt mortui ex his, quae scripta erant in libris secundum opera ipsorum. Offb. 20, 12.

2) Vgl. Grundz. III. S. 75.

3) Liber scriptus proferetur, in quo totum continetur, unde mundus iudicetur.

ziemlich alle andern Theologen. Die h. Schrift lehrt ja[1]), und der Zweck des Gerichtes fordert das Gegentheil, weil nur so ein volles Verständniß der Weisheit, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit Gottes seinen Auserwählten gegenüber möglich ist. Eine Beschämung der Gerechten ist deßwegen nicht zu fürchten. Denn abgesehen davon, daß der Zustand der Seligkeit jedes Gefühl der Trauer und des Mißbehagens unmöglich macht, ist alles Denken und Wollen jener heiligen Seelen wohlgeordnet. Frei von falschem Ehrgefühl, ganz demüthig und ganz wahr und in allem Gottes Ehre suchend, wünschen sie, daß ihr früheres Leben so erkannt werde, wie es der Wirklichkeit entspricht und freuen sich, wenn öffentlich anerkannt wird, was Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit an ihnen gethan.

Bezüglich der guten und bösen Engel nimmt der h. Thomas keine Erneuerung des früheren Urtheiles bei Gelegenheit des Weltgerichtes an. Freilich wird ihnen eine accidentelle Vermehrung des Lohnes oder der Strafe zu Theil, da ihnen aus der Gemeinschaft mit der seligen oder unseligen Menschheit, überhaupt aus der neuen Ordnung der Dinge neue Freude oder Qual erwächst. Aber diese Vermehrung von Lohn und Strafe wird ihnen nicht durch ein förmliches Urtheil zugesprochen, sondern ergibt sich naturgemäß als Folge des Gerichtes. — Suarez u. a. hingegen nehmen wohl richtiger an, daß zur allseitigen Verherrlichung der göttlichen Gerechtigkeit und zur Verherrlichung Christi, als des Hauptes auch der Engel, Christus alle beim Gericht Betheiligten auch über das Verdienst und Mißverdienst der Engel erleuchten und dann in geistiger Ansprache das Urtheil auch über sie erneuern, bestätigen und zur Kenntniß aller bringen werde.

6. Mit Berufung auf die göttliche Allmacht und einzelne Andeutungen in der h. Schrift[2]) lehren die Theologen, daß das Gericht, soweit es ein innerer geistiger Vorgang ist, nur ganz **kurze Dauer** haben werde.

Daß ein einziger Augenblick genügt, damit der geschaffene Geist kraft göttlicher Erleuchtung in einem einzigen universalen Lichtblicke alles das erkennen könne, was er im Gerichte erkennen soll, dürfte dem h. Bonaventura und dem h. Thomas zugegeben sein. Suarez jedoch hält die Annahme für wahrscheinlicher, daß die innere Erleuchtung einen successiven

1) Et cuncta quae fiunt adducet Deus in iudicium pro omni errato, sive bonum, sive malum illud sit. Eccles 12, 14. — Dominus — illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium; et tunc laus erit unicuique a Deo. I Cor. 4, 5. Vgl. Matth. 12, 36.

2) Et accedam ad vos in iudicio et ero testis velox, — dicit Dominus exercituum. Mal. 3, 5. — Sicut enim fulgur —, ita erit et adventus Filii hominis. Matth. 24, 27.

Verlauf nehmen und so einige Dauer haben werde. Denn einmal statuire die entgegengesetzte Lehre ohne hinlänglichen Grund doch ein zu großes Wunder; sodann erscheine es auch nicht angemessen, daß das Weltgericht, diese so großartig feierliche Handlung, blitzartig und im Nu vergehe.

Daß dann zum Schlusse der Richter sich auch der mündlichen Rede bedienen werde, um in zusammenfassenden Sätzen Lob, Tadel und Urtheil allen vernehmlich noch einmal öffentlich und feierlich zu bestätigen, dürfte der natürliche Sinn der Schilderung bei Matthäus sein und dürfte auch dem Character eines Gerichtes entsprechen, in welchem der Richter und die Gerichteten in sinnfälliger Erscheinung einander gegenüberstehen[1]).

§. 45.

Das Weltende. Der neue Himmel und die neue Erde. Ewiges Königthum Christi.

1. Laut dem Dogma wird die Welt, die laufende Weltperiode ein Ende nehmen. Venturus (Christus) in fine saeculi, bemerkt die vierte Synode vom Lateran[2]). Schon die alttestamentlichen Propheten sprechen wiederholt vom Ende der Welt[3]), ebenso Christus und die Apostel[4]). Dies novissimus, consummatio saeculi, finis omnium, so bezeichnen die h. Schriftsteller den Schlußpunct der Zeiten[5]).

Es ist weiterhin Dogma, daß das Ende der Welt nicht Vernichtung, sondern nur Umgestaltung der Körperwelt besagt. Der h. Paulus läßt ausdrücklich nur die Gestalt (σχῆμα)

---

1) Die bei Matth. erwähnten Gegenreden der Guten und Bösen, ebenso die Antworten des Richters dürften als dramatische Einkleidung der Geständnisse anzusehen sein, welche die Gerichteten, freudig oder vorwurfsvoll, innerlich sich selber machen. — Vgl. zum Ganzen Bautz, Weltgericht und Weltende. S. 191—241.

2) Denz. n. 356. — 3) Ps. 101, 26 ff.; Js. 51, 6.

4) Ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi. Matth. 28, 20. Vgl. 5, 18; 24, 35; Hebr. 1, 10 ff. Mundus transit et concupiscentia eius. I Joh. 2, 17.

5) Matth. 13, 39 u. 49; 28, 20; Joh. 6, 39 u. 44; 11, 24; 12, 48; I Cor. 15, 24; I Petr. 4, 7; II Petr. 3, 3.

der Welt vergehen[1]), und das fünfte allgemeine Concil verwirft die entgegengesetzte origenistische Anschauung[2]).

Es erscheint auch nicht angemessen, daß eine Welt zerstört werde, die Gottes Werk und Bild und so sehr geeignet ist, Gottes ewiger Ehre, wie auch der Seligkeit der Geschöpfe zu dienen. Es erscheint vielmehr angemessen, daß diese Welt, die um der sündigen Menschheit willen verflucht wurde, in Folge der Erlösung mit dem Menschen zu neuem, besserem Dasein auferstehe.

2. Schon die Naturwissenschaft lehrt ein Ende der Welt, einen mit Naturnothwendigkeit schließlich eintretenden Stillstand aller Naturprozesse[3]). Gemäß Lehre der Offenbarung wird aber das Weltende nicht das Resultat einer langsam fortschreitenden natürlichen Entwickelung, sondern einer durch Gottes Allmacht herbeigeführten Katastrophe, des sog. Weltbrandes sein.

Schon die Uroffenbarung muß den Weltbrand gelehrt haben, da die uralten Traditionen auch der Heidenvölker von demselben reden. Die alttestamentlichen Propheten sprechen vom Feuer des großen Gerichtstages[4]), ebenso der h. Paulus[5]), vor allem der h. Petrus, dessen characteristische Darstellung überdies jede bildliche Auffassung des Endfeuers ausschließt, da er dasselbe mit dem Wasser der Sündfluth in Parallele stellt[6]). Dazu kommt die klare Sprache der Kirche in ihren liturgischen Gebeten[7]).

---

1) Praeterit enim figura huius mundi. I Cor. 7, 31.

2) S. q. d., quod futurum iudicium significat omnimodam corporum abolitionem et quod — in futuro nihil eorum erit, quae constant materia, sed nuda et sola mens, a. s. Denz. n. 197. Freilich ist die Vernichtung der Körperwelt, wenn sie überhaupt stattfindet, im Sinne des Origenes nur eine vorübergehende. Vgl. oben S. 275 und Atzberger, Gesch. der Esch. S. 451 ff.

3) Vgl. Grundz. I. S. 95.

4) Ignis ante ipsum praecedet et inflammabit in circuitu inimicos eius. Ps. 96, 3. Vgl. Is. 66, 15 ff.; Dan. 7, 9 ff.; Joel 2, 1 ff.; Mal. 4, 1.

5) Dies enim Domini — in igne revelabitur. I Cor. 3, 13. Vgl. II Thess. 1, 8.

6) Tunc mundus aqua inundatus periit; coeli autem, qui nunc sunt, et terra eodem verbo repositi sunt, igni reservati in diem iudicii, — in quo coeli magno impetu transient, elementa vero calore solventur, terra autem et quae in ipsa sunt opera exurentur. II Petr. 3, 6 ff.

7) Dies irae, dies illa solvet saeclum in favilla teste David cum Sibylla. Außerdem bei der Weihe des Weihwassers und im I. Nocturn des Todtenofficiums: Qui venturus es judicare saeculum per ignem.

Nach allgemeiner Lehre der Väter und Theologen, die sich insbesondere auf II Petr. a. a. O. stützt, wird das Endfeuer seiner Natur nach ein eigentliches Feuer sein, das unserm empirischen Feuer gleichgeartet ist. Die verschiedenen Ansichten der Theologen über den Ursprung desselben lassen sich wohl am besten vereinigen, wenn wir mit dem h. Bonaventura annehmen, daß das Feuer durch Gottes Macht theils vom Himmel fallen, theils aus dem Innern der Erde hervorbrechen wird, wie die Wasser der Sündfluth theils vom Himmel fielen, theils aus den Abgründen der Erde hervorbrachen.

Zweck des Feuers ist die Reinigung der Erde, zunächst die physische Reinigung von allem Moder, den Tod und Verwesung anhäuften, sodann die moralische oder rituelle, von aller Befleckung, die ihr, dem Schauplatz so vieler Sünde, nach menschlicher Schätzung anhaftet.

Hinsichtlich des Umfanges des Weltbrandes nehmen die meisten Theologen an, daß derselbe nach Analogie der Sündfluth nur den Erdkörper ergreifen, daß aber in Folge dessen auch der Luft- und Wolkenhimmel werde in Mitleidenschaft gezogen werden[1]. Dabei besteht, daß auch der Sternenhimmel gewaltige Erschütterungen erfahren wird.

In Ansehung des Zeitpunctes glauben manche mit dem h. Thomas, der Weltbrand werde der allgemeinen Auferstehung vorausgehen und gleichzeitig den Zweck haben, Todesursache für die noch lebende Generation und dabei Fegfeuer für die Gerechten zu sein, die einer Reinigung noch bedürfen. Auch gezieme es sich, daß die Erde bereits erneuert und verklärt sei, sobald der Fuß der verklärten Gerechten gleich nach der Auferstehung sie betritt.

Indessen in dieser letztern Beziehung läßt sich auch sagen, daß die richtige Ordnung es zu fordern scheint, zuerst die vernünftige, dann erst die vernunftlose Creatur in die Verklärung einzuführen. Daß es dann weiterhin des Endfeuers nicht bedarf, um die Gerechten zu reinigen, wurde schon früher erläutert[2]. Ebensowenig ist dasselbe nothwendig als Todesursache für die noch lebende Generation. Denn ein Theil derselben wird in Folge der anderweitigen Schrecken und Drangsale sterben (ἀποψύχειν, Luc. 21, 26); bei den übrigen aber dürfte die den ganzen Organismus erschütternde Umwandlung Ursache des Todes sein, auf den sofort das neue Leben folgt[3]. Hierauf scheint auch der h. Paulus hinzuweisen, wenn er von den am jüngsten Tage lebenden Gerechten sagt, daß sie „die übrig geblieben sind, zugleich mit ihnen (den Auferstandenen) werden fortgerafft werden auf Wolken dem Herrn entgegen[4].“ Mit dem

---

1) Coeli autem — igni reservati in diem iudicii. — Coeli magno impetu transient. II Petr. a. a. O. — Coelum et terra transibunt. Matth. 24, 35.

2) Vgl. oben S. 295. — 3) Vgl. oben S. 331, — 4) I Thess. 4, 16.

h. Augustin[1]), Suarez u. a. nehmen wir also an, daß der Weltbrand der Auferstehung und dem Gerichte folgt. Dabei kann bestehen, was die vorhin citirten alttestamentlichen Propheten anzudeuten scheinen, daß, während die Gerechten zum Himmel aufschweben, sofort das Feuer aus der Höhe und Tiefe die Gottlosen ergreift.

3. Aus den Trümmern der alten entsteht nach Lehre der Offenbarung eine neue Welt. Der Prophet des alten und der des neuen Bundes schauen einen neuen Himmel und eine neue Erde[2]). Bestätigend spricht der h. Petrus von einer Wiederherstellung aller Dinge (ἀποκατάστασις πάντων)[3]) und läßt uns die neuen Himmel und die neue Erde, auf denen Gerechtigkeit wohnt, auf Grund der göttlichen Verheißungen mit Zuversicht erwarten[4]). Ueber die Beschaffenheit dieser neuen Schöpfung läßt sich nur dieses mit Bestimmtheit sagen, daß der Fluch von ihr hinweggenommen und der Erlösungssegen sich über sie ergießen wird. In moralischer Beziehung wird, nach Ausscheidung der Sünder und der Sünde, Gerechtigkeit in ihr wohnen; in physischer Hinsicht wird sie, nach Ausscheidung der Verweslichkeit (φθορά), an der (natürlichen und außernatürlichen) Vollendung der verklärten Menschenleiber, an der Herrlichkeit der Kinder Gottes Antheil nehmen[5]).

Im einzelnen nimmt die alte Schule an, in der neuen Weltordnung würden die Himmelskörper ihre Bewegung einstellen, da dieselbe für die Entwickelung und den Bestand des organischen Lebens nicht mehr nothwendig sei. — Indessen abgesehen davon, daß ein solcher Stillstand der Bewegung, wenigstens nach den jetzt herrschenden Gesetzen, unmöglich scheint[6]), dürfte eine angemessene Bewegung der Gestirne die Erhabenheit und Schönheit der Schöpfung in hohem Grade steigern, zum Preise Gottes und zur Wonne der Seligen. — Der weitere scholastische Gedanke aber, daß Himmelsräume und Himmelskörper in unvergleichlichem Lichte und in wundersamer Farben-

1) Vgl. oben S. 312 f. — 2) Js. 65, 17; Offb. 21, 1.

3) Apg. 3, 21.

4) Novos vero coelos et novam terram secundum promissa ipsius exspectamus, in quibus iustitia habitat. II Petr. 3, 13.

5) Et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei. Röm. 8, 21.

6) Vgl. Bautz, Weltgericht und Weltende. Mainz 1886. S. 273.

pracht erglänzen werden, entspricht durchaus der Schilderung des Propheten[1]).

Weiterhin nimmt die Scholastik an, auf der neuen Erde werde es keine zusammengesetzten Körper (corpora mixta), also auch keine Pflanzen und Thiere geben; alle Körper würden sich in die einfachen Elemente (Erde, Wasser, Luft und Feuer) auflösen; das Erdelement werde die Krystallform annehmen; die drei übrigen aber würden in gereinigter Form weiterexistiren, und zwar das Feuer in den höheren Regionen.

Die Scholastiker leugnen durchweg entschieden den Fortbestand des organischen Lebens auf der neuen Erde. Einzelne derselben verhalten sich indessen weniger schroff und erkennen nicht blos die Möglichkeit des Gegentheils an, sondern schreiben auch den Gründen, welche für den Fortbestand einer niedern organischen Welt sprechen, eine gewisse Tragweite zu. Zu diesen gehören Suarez[2]) und Dionys der Carthäuser[3]). Wilhelm von Paris läßt die Frage wenigstens hinsichtlich der Pflanzenwelt unentschieden und fügt hinzu, daß der Fortbestand derselben von vielen angenommen werde (a multis creditur)[4]). Zu diesen vielen gehört dann insbesondere der Verfasser des ehemals dem h. Anselm zugeschriebenen Elucidariums. Auch in unsern Tagen reden verschiedene Theologen dem Fortbestande des organischen Lebens, in welcher Gestalt auch immer, mehr oder weniger das Wort[5]).

Die angedeutete scholastische Ansicht baut sich zum Theil auf irrigen naturwissenschaftlichen Vorstellungen auf; immerhin ist zuzugeben, daß die herrlichsten Krystallbildungen die neue Erde schmücken werden. Im übrigen dürften Gründe dafür sprechen, daß auch eine angemessene Flora und Fauna die neue Erde kleiden und beleben werde.

a) Wir verweisen zunächst auf die bekannte Schilderung bei Isaias; denn ein nöthigender Grund, ihren Grundgedanken im uneigentlichen Sinne zu nehmen, ist nicht ersichtlich[6]). Nach dem h. Paulus ferner seufzt

1) Is. 30, 26. — 2) Disp. 58. sect. 3. n. 5.

3) In 4. Disp. 48. q. 3.

4) Opus de universo. I. 2. c. 37 f. c. 48 f.

5) Wir nennen: Schegg, B. Schäfer, Rohling, Houchedé, Waller, Corluy, Zschokke, Handmann, Schell und Stentrup.

6) Habitabit lupus cum agno, et pardus cum hoedo accubabit. Vitulus et leo et ovis simul morabuntur et puer parvulus minabit eos. Vitulus et ursus pascentur, simul requiescent catuli eorum, et leo quasi bos comedet paleas. — — Is. 11, 6 ff. Einige nebensächliche Züge, z. B. die

die ganze Natur (πᾶσα ἡ κτίσις) nach der Erlösung, und der Apostel versichert, daß sie aus der Verweslichkeit zur Freiheit und Glorie der Kinder Gottes erstehen werde[1]). Demgemäß lehrt der Heilige anderswo, daß (nicht etwa die Dinge, sondern) die bisherige unvollkommene Beschaffenheit oder Gestalt (σχῆμα) der Dinge eine Ende nehmen wird[2]). Endlich sprechen der h. Petrus und der h. Johannes von einer Wiederherstellung und Erneuerung aller Dinge[3]). — Eine ähnliche Sprache führen die Väter.

b) Vom speculativen Standpuncte aus erscheint das Dasein einer niedern organischen Welt in der neuen Schöpfung einerseits möglich. Warum sollte Gott nicht Organismen schaffen können, die an der Unverweslichkeit der Menschenleiber participiren? bei denen es einen Stoffwechsel, ein Nahrungsbedürfniß, eine Fortpflanzung nicht mehr gibt und die durch gesteigerte Lebenskraft jede Corruption, jede Einbuße an Vollkommenheit und Schönheit dauernd von sich ausschließen? — Von der andern Seite aber erscheint der Fortbestand einer organischen Welt geradezu angemessen. Die Erlösung und Vollendung der Schöpfung dürfte nicht darin bestehen, daß ganze Reiche der Natur, die in der vernunftlosen Welt sogar die vollkommensten sind, dauernder Vernichtung anheimfallen, sondern darin, daß alles vom Fluche der Sünde befreit, in mehr als paradiesischer Vollendung ewig jenen Zwecken diene, zu denen es vom Schöpfer ursprünglich bestimmt ist, der Verherrlichung Gottes und der Seligkeit der vernünftigen Geschöpfe.

c) Und so ist bereits die eine Einwendung von selbst hinfällig geworden, die Auferstandenen bedürften keiner Nahrung mehr, und folglich sei das Dasein einer niedern organischen Welt einfach zwecklos. Auch der weitere Einwand des h. Thomas im Commentar zum Lombarden, daß in der niedern organischen Welt wegen des Unterganges der substantiellen Formen eine Wiederherstellung der frühern Individuen unmöglich sei, ist belanglos. Denn abgesehen davon, daß die Mehrheit der Theologen mit Berufung auf die göttliche Allmacht die Möglichkeit des Gegentheils behauptet, bedarf es nicht einmal einer Wiederherstellung der frühern Individuen, auch nicht einmal aller frühern Gattungen und Arten; es genügt die Wiederherstellung einer niedern organischen Welt überhaupt,

---

Bemerkungen über den strohfressenden Löwen und im weitern Verlauf über den Säugling, müssen selbstredend bildlich verstanden werden. Sie sollen die durchgreifende Neugestaltung und den tiefen Frieden drastisch veranschaulichen.

1) Vgl. Röm. 8, 21 oben S. 357. — 2) I Cor. 7, 31.

3) Quem (Christum) oportet quidem coelum suscipere usque in tempora restitutionis omnium. Apg. 3, 21. — Ecce, nova facio omnia. Offb. 21, 5.

und zwar in einer Gestalt und Form, die der neuen Ordnung der Dinge entspricht[1]).

Eine bestimmte Entscheidung läßt sich in der vorliegenden Frage nicht treffen; unmaßgeblich meinen wir jedoch, daß der These, welche in irgend einer Form den Fortbestand des organischen Lebens auf der neuen Erde annimmt, eine gewisse Wahrscheinlichkeit nicht abzusprechen ist.

4. Nach dem Weltgerichte geht Christus mit den Seinen in den Himmel ein, um zur Rechten des Vaters ewig zu herrschen. Das ewige Königthum Christi ist ausgesprochenes Dogma. Auf Grund klarer Schriftlehre[2]) definirt die Kirche: Cuius regni non erit finis.

Wenn die Schrift sagt, Christus werde herrschen bis zum vollen Siege über seine Feinde[3]), so soll nach bekanntem Sprachgebrauch nur gesagt werden, daß trotz aller Angriffe das Reich Christi unerschütterlich feststehen und schließlich über alle Feinde siegen wird. Der weitere Fortbestand des Königthums Christi nach dem Siege wird nicht ausgeschlossen. — Ebensowenig gilt dieses von der Bemerkung des h. Paulus, daß Christus am Schluß der Zeiten die Herrschaft dem Vater übergeben und sich selbst dem Vater unterwerfen werde, damit Gott alles in allem sei[4]). Denn auch bis zum Weltende ist Christus als Mensch dem Vater unterworfen und ist dennoch König seines Reiches; herrschend dient er seinem Vater. Die Uebergabe der Herrschaft an den Vater und die Unterwerfung unter ihn am Schlusse der Zeiten können deßwegen nur eine neue Phase des Königthums und der Unterwerfung Christi bezeichnen. Bis dahin bethätigt nämlich Christus sein Königthum dadurch, daß er kämpfend, erlösend, heiligend für die Erhaltung und den Ausbau seines Reiches thätig ist; er zeigt aber seine Unterwerfung unter den Vater dadurch, daß er durch diese Thätigkeit nichts anderes, als den Willen und die ewige Ehre des Vaters sucht. Diese Form königlicher Thätigkeit stellt Christus allerdings am Schluß der Zeiten ein und über-

1) Die Anschauungen des h. Thomas über die besprochenen Fragen finden sich im Suppl. q. 74 u. 91.

2) Potestas eius (filii hominis) potestas aeterna, quae non auferetur, et regnum eius, quod non corrumpetur. Dan. 7, 14. — Et regnabit in domo Jacob in aeternum, et regni eius non erit finis. Luc. 1, 32.

3) Sede a dexteris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum. Ps. 109, 1. Vgl. I Cor. 15, 25.

4) Cum autem subiecta fuerint illi omnia, tunc et ipse Filius subiectus erit ei, qui subiecit sibi omnia, ut sit Deus omnia in omnibus. I Cor. 15, 28.

gibt insofern die Herrschaft an den Vater. Und dennoch bleibt er König, indem er sein vollendetes Reich in süßem Frieden in Ewigkeit besitzt. Er bleibt zugleich dem Vater unterworfen, indem sein menschlicher Wille, dem sich der Wille aller seiner Unterthanen anschließt, nichts anderes, als der Vater will: des Vaters ewige Ehre und Herrlichkeit. Als König der Seinigen steht Christus mit den Seinigen huldigend, preisend, dankend in Ewigkeit vor des Vaters Thron. Und so ist in Wahrheit Gott alles in allem[1]).

Salus Deo nostro, qui sedet super thronum, et Agno.
Offb. 7, 10.

1) Zum Ganzen vgl. Bautz, Weltgericht und Weltende, S. 242—282 und Himmel, S. 173 ff.

Zusätze zu den Grundzügen.

Zum ersten Bande.

S. 3. (Tradition und kirchliches Lehramt). — Tradition und kirchliches Lehramt sind nicht identisch, stehen aber miteinander in innigster und lebendigster Verbindung. In der Offenbarungslehre als solcher besteht die passive Tradition; sie ist etwas objectiv Gegebenes und ist unantastbar. Das kirchliche Lehramt bethätigt sich aber in der activen Tradition. Vom h. Geiste erleuchtet und geschützt bewahrt es die passive Tradition, d. h. die überlieferten, objectiv gegebenen Offenbarungslehren, hält sie vom Irrthum rein und erklärt und verkündigt sie mittelst der verschiedenen Formen seiner lehramtlichen Thätigkeit, ohne etwas preiszugeben und ohne etwas hinzuzufügen.

S. 17. (Syllabus und Römischer Katechismus). — Es ist unbestreitbar, daß dem Syllabus vom 8. Dezember 1864 durch die allgemeine Annahme von Seiten des Episcopates (in einer von allen Bischöfen gebilligten Adresse an den Papst v. J. 1867) nachträglich dasjenige Ansehen zu Theil geworden ist, welches einer Entscheidung ex cathedra gleichkommt. Vgl. Frins im neuen Kirchenlexicon. XI. S. 1021. — Die den Syllabus begleitende Bulle Quanta cura mitsammt den 16 in ihr verworfenen Thesen (Vgl. Denzinger Ench. n. 1538 ff.) aber wird von allen Theologen für eine zweifellose Cathedralentscheidung angesehen. Vgl. Frins a. a. O. S. 1019, auch Pohle ebd. S. 1053.

Der Römische Katechismus dagegen beansprucht keine Infallibilität, wohl aber eine hohe Auctorität, einmal, weil er im Auftrage des Tridentinums herausgegeben wurde, sodann auf Grund wiederholter specieller Approbationen durch Päpste und Provinzialsynoden. Ebd. S. 1055.

S. 48. Die Frage nach der Orthodoxie des Raimundus Lullus scheint noch nicht völlig aufgeklärt zu sein. Hartmann im neuen Kirchenlexicon. X. S. 747 ff. vertheidigt die Orthodoxie desselben, nimmt eine Verwechselung mit dem alchymistischen und kabbalistischen Schriftsteller Raimundus und eine Verfälschung der Bulle Gregor's XI. durch die Gegner des Lullus an. Funk hingegen bemerkt auch noch in der 4. Aufl. seiner Kirchengeschichte S. 354, daß Raimundus Lullus in seinem Eifer für die Bekehrung der Muhammedaner zur Vorstellung einer stringenten Beweisbarkeit der christlichen Dogmen gelangt sei.

Zum zweiten Bande.

S. 65. (Erzengel.) — Gegen das Dasein von neun Engelchören läßt sich eine Schwierigkeit geltend machen. Michael wird von der h. Schrift Erzengel genannt; außer ihm führt die Tradition auch Gabriel und Raphael als Erzengel auf. Sollten diese drei Engel einer so niedrigen Rangstufe, der letzten Hierarchie und dem vorletzten Chore angehören? Und doch erscheinen sie nach den Andeutungen der h. Schrift als Mitglieder der höchsten Chöre, speciell Michael wohl gar als das Haupt aller Engel. Vgl. Dan. 10, 13; 10, 21; 12, 1; Tob. 12, 15; Luc. 1, 19; Offb. 12, 7. — Einzelne Theologen also erachten, daß die Benennung Erzengel in seiner Anwendung auf die drei genannten Engel überhaupt einen hochgestellten Engel bezeichne, welchem Chore er auch angehöre. Vgl. Oswald, Angelologie. S. 71. 1. Aufl. Andere Theologen nehmen an, daß die beiden Chöre der Engel und Erzengel auf Grund der Beschaffenheit ihrer Natur mit den sieben übrigen Chören zusammenfallen und nur mit Rücksicht auf ihre äußern Functionen zwei eigene Gruppen, die der Erzengel nnd Engel bilden. Ist die Botschaft eine weniger wichtige, so werden Geister gesandt, die auf einer niedern Stufe der Vollkommenheit innerhalb der sieben Chöre stehen; ist sie eine wichtigere, so treten höher gestellte Geister ein. Vgl. Kaulen im neuen Kirchenlex. IV. S. 869.

S. 204 ist unten in der Note 4 irrthümlich mit Bezugnahme auf Denzinger n. 602 das Florentinum aufgeführt. Es muß unter Bezugnahme auf Denz. n. 233 Toletanum XI. v. J. 675 gelesen werden.

Zum dritten Bande.

S. 68 u. 69. (Prädestinationslehre des h. Augustinus). Auch Wörter vertritt die Ansicht, daß der h. Augustin die absolute Prädestination lehre, kraft welcher Gott ante praevisa merita et demerita beschlossen hat, einen Theil der erbsündlichen Menschheit zu retten, den andern aber dem Verderben zu überlassen. Vgl. Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus. Padb. 1898. Dieselbe Auffassung vertritt Funk, mit der Einschränkung jedoch, daß weniger strenge Gedanken einer frühern Periode Augustins angehören. Vgl. Kirchengesch. Padb. 1898. S. 149 ff. — Von den Anhängern und Vertheidigern des h. Augustin mildern Fulgentius von Ruspe († 533) und Prudentius von Troyes († 861) vielfach die schroffen Ausdrücke Augustins, nicht aber die Sache. Prosper von Aquitanien († um 455) hingegen nimmt zwar für die Auserwählten ebenfalls eine absolute Prädestination an, gibt aber bei der Verwerfung der Nichtauserwählten die Voraussicht ihres Mißverdienstes als Grund an, welchen Gedanken der semipelagianische Faustus von Riez († 490) dahin erweitert, daß er ganz allgemein die Präscienz der ewigen Prädestination vorausgehen läßt. Vgl. Wörter, Zur Dogmengesch. des Semipel. (Kirchengesch. Studien. V. 2.) Münster 1899 und Rottmanner in der Lit. Rundsch. 1901. n. 4. S. 102 ff.

S. 162 ist zu bemerken, daß Oswald in der neuesten Auflage seiner Sacramentlehre nun ebenfalls eine lediglich äußere Intention für ungenügend zur gültigen Spendung eines Sacramentes erklärt.

Zum vierten Bande.

S. 152. In seiner Schrift: Zur Geschichte der katholischen Beichte, Würzb. 1902, zeigt Dr. P. A. Kirsch, daß das Bußsacrament seinen wesentlichen Bestandtheilen nach von Anfang an in der Kirche bestand und daß es nur unwesentliche Veränderungen sind, die es im Wechsel der Zeitverhältnisse erfuhr. Speciell sucht er nachzuweisen, daß nicht bloß die Capitalsünden, sondern alle Todsünden, auch die geheimen und bloß in Gedanken begangenen in den ersten Jahrhunderten Gegenstand pflichtmäßigen und zwar öffentlichen Bekenntnisses gewesen seien.

Der letztere Satz, daß das pflichtmäßige Bekenntniß aller geheimen Sünden ebenfalls ein öffentliches gewesen sei, wird von andern, auch neuern Forschern keineswegs zugegeben und erscheint auch innerlich recht

unwahrscheinlich. Neuerdings behauptet Batiffol, daß von einer öffentlichen Beichte seit dem 2. Jahrh. in den Texten keine Spur sich findet. Vgl. Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive. Paris, Lecoffre 1902. S. 151 ff., auch Theol. Revue. 1902. n. 17. S. 516.

Die Frage, wann in der alten Kirche die Lossprechung erfolgte, sofort nach der Beichte, oder erst vor der Wiederaufnahme, also nach vollständiger Bußleistung, ist laut Kirsch noch nicht spruchreif. Er fügt hinzu, daß die neuere katholische Forschung in einer ganzen Anzahl von Vertretern gegen Morin und Binterim die Ansicht vertritt, daß die Absolution getrennt von der Reconciliation ertheilt worden sei, also gleich nach dem Sündenbekenntniß bei Beginn der Bußleistung. Vgl. Kirsch a. a. O. S. 47 u. 94.

S. 272. In einer Abhandlung über die poena sensus im „Mainzer Kath." 1901. II. n. 3 ff. sucht Gutberlet außer der vom h. Thomas gelehrten Bindung der Geister durch das Höllenfeuer noch eine anderweitige Einwirkung des materiellen Feuers auf den körperlosen Geist in folgender Weise begreiflich zu machen: „Wir können eine Einwirkung nachweisen, die von niemanden geleugnet werden kann. — Die Seele ist eine Substanz mit virtueller Ausdehnung und folglich mit Widerstandskraft und vis locomotiva. Nun steht es allerdings im Belieben des Geistes, sich in sich selbst zu concentriren, und dann freilich kann kein materielles Agens auf ihn einwirken. Der Geist kann aber gezwungen werden, seine Ausdehnung und Widerstandskraft in der ihm natürlichen Sphäre actual zu entfalten. So ist die Seele gezwungen, ihre Ausdehnung der ganzen Größe ihres Leibes entsprechend geltend zu machen. Und nun kann jedes materielle Agens durch mechanische Stöße geradeso auf ihn einwirken, wie wenn er ein ausgedehnter Körper wäre. Denn lediglich die Undurchdringlichkeit, d. h. die Widerstandskraft eines Körpers bewirkt, daß er durch den Impuls eines bewegten Körpers ebenfalls bewegt wird."

„Das Feuer ist wesentlich Licht und Wärme und beide Naturkräfte bestehen wesentlich aus sehr schnellen Schwingungen kleinster Theilchen der ponderabeln und imponderabeln Materie. — Weil die Hölle eine positive göttliche Strafanstalt ist, kann man diese Erregung der kleinsten Theilchen zu den schnellsten Schwingungen, die in einem ewigen Bewegungsvorgang ohne chemischen Prozeß verlaufen, direct auf Gott zurückführen. Es reicht also hin, daß der zu strafende Geist in das Feuermeer versetzt wird. Da ist er all den unzähligen Anstößen der auf ihn eindringenden Körpertheilchen ausgesetzt und muß ihre Bewegungen mitmachen oder doch fortwährend ihre heftigsten Impulse zur Bewegung erleiden, so daß er in äußerst empfindlicher Weise ohne Unterlaß nach allen Richtungen hin Stöße er-

hält, gleichsam gerissen und gezerrt wird. — Wenn der h. Thomas schon in dem Gebundensein des Geistes Grund zu Höllenqualen finden konnte, dann ist dieser Grund bei unserer Auffassung potenzirt." Vgl. a. a. O. n. 5. S. 385 ff. Uns will unmaßgeblich scheinen, daß alle Versuche, in der vorliegenden Frage über den h. Thomas hinauszugehen, auf erhebliche Schwierigkeiten stoßen.

Register.

(Uebergangen ist, was mit Hülfe der Inhaltsverzeichnisse sich ohne weiteres findet.)

